INSTITUTUL DE FILOSOFIE ŞI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR
VOL. I

coordonatori
Alexandru Surdu
Sergiu Bălan

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

CUPRINS

Cuvânt Introductiv

Alexandru SURDU, *Categorii, genuri de categorii şi supercategorii*

Alexandru BOBOC, *Categorie şi categorii. Însemnări despre posibilitatea unei «teorii generale a categoriilor»*

Mircea FLONTA, *Două concepte ale cunoaşterii*

Ilie PÂRVU, *Cum este posibilă, azi, ontologia. Modalităţi de justificare a schemelor categoriale*

Constantin SĂLĂVĂSTRU, *Categorizare şi problematicitate*

Vasile MACOVICIUC, *Categorii logico-ontologice în estetica lui Georg Lukács*

Marin AIFTINCĂ, *Categoria de cultură în perspectiva contemporaneităţii*

Iancu LUCICA, *Consistenţa, inconsistenţa şi paraconsistenţa conceptelor*

Rodica CROITORU, *Sarcina categorială a sufletului în dialogul* ***Philebos*** *al lui Platon*

Mihai D. VASILE, *Doctrina aristotelică despre categoria transcendentei*

Sergiu BĂLAN**,** *Categoriile hegeliene într-o interpretare analitică*

Marius DOBRE, *Categoria de valoare logică*

Claudiu BACIU, *Formă simbolică şi unitate sintetică la Ernst Cassirer*

CUVÂNT INTRODUCTIV

Există perioade în istoria filosofiei în genere, ca şi în istoria filosofiei naţionale, zonale sau continentale, care necesită, după sau înaintea unor investigaţii de amploare, anumite clasificări terminologice: noţionale, conceptuale şi categoriale. Când acest lucru nu se face la timp, apar două situaţii, care conduc la dificultăţi de interpretare şi, mai ales, la dispute inutile.

Se face vădită un fel de „jenă" a creatorilor, legată de introducerea unor termeni noi, explicată parţial de către Immanuel Kant. Să nu introducem cuvinte noi, ci să le utilizăm pe cele cunoscute. Dar Kant a fost nevoit să introducă şi cuvinte noi, ca „transcendentalitate", pentru care Hegel l-a învinuit de „barbarie terminologică". Hegel a fost mai consecvent, el n-a introdus cuvinte noi, dar le-a folosit pe cele vechi (*Begriff,* de exemplu) cu semnificaţii chiar contrare celor uzuale, pentru care mulţi l-au considerat un „ignorant în logică".

Cu sau fără voia autorilor, ambele tendinţe se manifestă cu necesitate: apar noi termeni filosofici, iar cei vechi îşi diversifică semnificaţiile, ceea ce pare firesc. Dificultăţile apar însă datorită faptului că, pe de o parte, autorii au tendinţa de a renunţa la termenii vechi, în loc să-i completeze cu cei nou apăruţi, şi, pe de altă parte, să accepte numai noile semnificaţii ale conceptelor menţinute. Dar, neexistând o regulă pentru nici una din aceste tendinţe, se poate ajunge la situaţia în care autorii nu se mai înţeleg, cu toate că vorbesc aceeaşi limbă.

Când turnul Babel a devenit o ameninţare, Dumnezeu nu l-a dărâmat, ci le-a încâlcit graiul constructorilor, ca să nu se mai înţeleagă unul pe celălalt. Şi astfel a fost abandonată activitatea. Ne putem imagina că sfârşitul acesta a fost precedat de numeroase discuţii, atât de violente, încât şi-au luat cu toţii lumea în cap, chiar înainte de a-i împrăştia Dumnezeu.

Sfârşitul filosofiei, despre care se tot vorbeşte periodic, şi mai ales în ultimele decenii, se datorează şi disputelor dintre reprezentanţii diferitelor orientări filosofice, care provoacă sila persoanelor neobişnuite cu trăncăneala, în aparenţă zadarnică, a filosofilor. Căci este greu de acceptat că are dreptate şi cel care admite şi cel care nu admite ceva,

dacă acel „ceva” este exprimat prin acelaşi cuvânt. Trebuie să fii foarte înţelegător şi mai ales cunoscător al semnificaţiilor diferite ale cuvintelor care exprimă categorii filosofice, căci acestea, în contexte filosofice, îşi pierd accepţiile curente din limbajele uzuale.

Se tot spune că trăim într-o lume în care „paradoxurile se plimbă pe stradă”, în care toleranţa merge până la negaţie, iar ceea ce părea până ieri o minune, astăzi este o banalitate. Tocmai de aceea ne revoltă tendinţele absolutiste şi exterminarea unor populaţii care gândesc şi cred altfel şi care, în mod evident, înţeleg altceva, decât înţeleg, prin aceleaşi cuvinte, exterminatorii lor. Dar nu trebuie să le cerem nici acestora prea mult, căci nu sunt divinităţi, cu toate că, faţă de ceilalţi, au puterea de a le dărâma „turnurile”, dar n-au înţelepciunea de a le descâlci graiurile pentru a se putea înţelege.

Apariţia unei „teorii a categoriilor” (*Kategorienlehre*) şi chiar a unei „istorii a teoriei categoriilor” (*Geschichte der Kategorienlehre*) pe la mijlocul secolului al XIX-lea în Germania se datorează tocmai interesului kantian şi postkantian pentru schimbarea tablourilor categoriale în ambele sensuri: de multiplicare şi de interpretare, apărând deja, ca opuse, clasicismul tradiţionalist şi viziunea dialectico-speculativă. Problema concilierii terminologice, a descâlcirii graiurilor, care, amestecate, şubreziseră considerabil fundamentele construcţiilor filosofice, n-a apucat să fie rezolvată, căci, pe la sfârşitul aceluiaşi secol, s-a făcut vădită şi orientarea logico-simbolică, cu semnificaţia explicită de „cotitură lingvistică” (*linguistic turn*), ca să nu-i zicem „încâlceală terminologică”. Atât de dură a fost noua intervenţie, încât s-a ajuns, în situaţii extreme, nu numai la eliminarea limbajului noţional (a cuvintelor) în favoarea celui simbolic (a semnelor convenţionale nelingvistice), ci chiar şi la eliminarea gândirii şi a fiinţelor care gândesc. Culmea a fost că această „eliminare” a condus la proliferarea fără precedent a tehnicii, automatizării etc., care păreau, la început, că ne scutesc doar de a gândi, dar s-a dovedit ulterior că ne pot şi opri de a mai trăi, dacă mai avem unde şi mai ales cum. După euforia primilor „paşi” pe Lună, cu steaguri care fâlfâiau fără vânt şi oglinzi care reflectau imagini ale vidului, care au şi condus la exclamaţiile agramate ale actorilor cosmonauţi, omenirea s-a trezit, din visele mesajelor simbolice, cu atât mai amărâtă pentru soarta, terestră totuşi, căreia trebuie să-i facă faţă, cu cât a sperat mai mult într-o fericire inefabilă, care să o lase, cum s-ar zice pe româneşte, fără grai. Dimpotrivă, ceea ce i-a rămas sunt tocmai cuvintele, vorbele, adesea goale, de care vrea să scape, cuvintele încâlcite şi greu de înţeles, pe care vrea să le refacă, cum zicea Descartes, clare şi distincte, să le enumere, să le clasifice şi să le ordoneze. Ceea ce ne aminteşte, evident, de celebrele tabele ale categoriilor, aşa cum orice creştin reformator se gândeşte mai întâi la tablele lui Moise.

Existând deja o teorie a categoriilor, cu noţiunile şi conceptele subordonate, care a făcut compatibilă filosofia clasico-tradiţională cu cea dialectico-speculativă, considerăm că, principial, o teorie asemănătoare ar putea să le facă pe ambele, fără a le exclude, dar şi fără a le considera ca atare, gata constituite în doctrine exclusiviste, să le facă, zicem, compatibile cu orientarea logico-simbolică, supusă şi aceasta unei „curăţenii generale".

Există numeroase tabele ale categoriilor şi conceptelor, ce au fost modificate datorită progreselor ştiinţifice şi tehnice, care, oricum, fără mituri şi exagerări, ne-au înlesnit, treptat şi, desigur, celor din ţări civilizate, o viaţă greu de conceput în primii ani ai secolului trecut, când mai circulau încă tramvaiele cu cai.

Fiecare ştiinţă şi fiecare disciplină filosofică mai mult sau mai puţin corespunzătoare acesteia a fost şi este în permanentă prefacere conceptuală, necesită explicaţii şi corecturi pentru a deveni funcţională la nivelul actual al gândirii teoretice contemporane. Ceea ce nu exclude nici incursiunile istorice în studiul clasic al categoriilor, tocmai în vederea aprofundării şi al extinderii acestuia.

Bucureşti, 2009

Alexandru Surdu

CATEGORII, GENURI DE CATEGORII ŞI SUPERCATEGORII

ALEXANDRU SURDU

Terminologic, problema categoriilor apare în logica lui Aristotel. *Kategorein* înseamnă „a se spune despre ceva" (*kata tinos legetai*). Spusele acestea au însă mai multe semnificaţii: unele prejudicative şi altele judicative sau predicative, *legomenon* având chiar sensul de „predicat", ca şi *kategoroumenon*. Dar, în acelaşi context propoziţional, şi subiectul (*hypokeimenon*) poate să fie o categorie, cu toate că el este acela despre care se spune predicatul. În propoziţia „omul este muritor", *omul* este subiect şi *muritor* este predicat, dar dacă vom considera propoziţia „grecul este om", subiectul din prima propoziţie este predicat în a doua. Aceasta, tocmai pentru faptul că *om,* independent de contextul propoziţional în care poate să apară, ca subiect sau ca predicat, este o categorie.

Acesta este motivul pentru care Aristotel, în lucrarea *Categoriae*, tratează despre *cele care se spun despre ceva* în context prejudicativ sau antepropoziţional, despre cuvintele izolate, fără legătură (*aneu symplokes*): *om, grec, muritor*, spre deosebire de cele cu legătură (*kata symploken*), ca: „omul aleargă", sau „grecul este om". Este importantă, în acest sens, ultima parte din capitolul al IV-lea al *Categoriilor*, care infirmă orice încercare (şi s-au făcut totuşi astfel de încercări până în zilele noastre) de a transpune discuţia despre categorii la nivel judicativ-propoziţional. „Nici una, zice Aristotel, dintre cele spuse [dintre categorii] nu se rosteşte [cum traduce Constantin Noica] în sine şi pentru sine (*auto kath' hauto*) prin nici o afirmaţie sau negaţie... niciuna dintre cele care se spun (*legomena*) fără nici o legătură [=categorii] nu este nici adevărată nici falsă, ca: om, alb, aleargă, învinge"[1]. Aristotel enumeră aici toate caracteristicile actului judicativ (predicativ), de a fi afirmativ sau negativ şi de a fi adevărat sau fals. Nici una dintre acestea nu revin categoriilor, respectiv cuvintelor izolate.

Gramatical, se dovedeşte că nu numai substantivele sunt categorii; acestea pot fi şi verbe, adverbe, adjective sau numerale. Dar nu orice cuvânt este categorie. Aristotel vorbeşte şi despre noţiunea (raţiunea sau înţelesul) corespunzătoare cuvântului, respectiv

[1] Aristoteles, *Categoriae*, 4, 2a, 3-10.

numelui (categoriei), *kata tounoma logos*[1], ceea ce înseamnă că numele proprii, singularele care se spun în mod arbitrar despre un singur obiect, lucru, vieţuitoare, om etc., nu sunt categorii, şi nici cuvintele de legătură care se pun *între* cuvinte, *înaintea* sau *după* ele (sincategorematice).

Pentru a fi categorii, cuvintele trebuie să aibă un anumit grad de generalitate, să fie, aristotelic vorbind, genuri sau specii. Sunt amintite în acest context şi diferenţele (*diaphorai*)[2], ceea ce l-a determinat pe Porphyrius, tot în spirit aristotelic, să vorbească şi despre propriu şi accident, în *Cele cinci voci*. Or, toate acestea, cum zice Porphyrius, se spun despre mai multe (*kata pleionon legetai*)[3], ceea ce exclude singularul (*kath' hekaston*) care se spune despre unul singur (*kath' henos*).

„A se spune despre ceva" (*kata tinos legetai*) sugerează, într-adevăr, că ar fi vorba, din perspectivă gramaticală, despre *predicatul* care se spune despre *subiect*, iar la Aristotel apare şi termenul de „subiect" (*hypokeimenon*), căci categoria se spune despre un subiect (*kath' hypokeimenou tinos legetai*). Situaţia este însă alta, căci, în context prejudicativ, fiecare dintre aceşti termeni are o altă semnificaţie.

1. Problema antepredicamentelor

Dintre cele existente (*ton onton*), spune Aristotel, cuprinzând astfel întreaga sferă a discuţiei, cele existente fiind *in re* (lucruri), *in mente* (gânduri) sau *in voce* (cuvinte), unele (1) *se spun despre un subiect, dar nu sunt în nici un subiect;* altele (2) *sunt în subiect, dar nu se spun despre nici un subiect;* altele (3) *se spun despre un subiect şi sunt în subiect* şi, în fine, altele (4) *nu sunt nici în subiect şi nici nu se spun despre vreun subiect.*[4]

Entităţile corespunzătoare acestor patru situaţii au fost numite *antepredicamente.* Aristotel nu le dă o denumire specială, ele fiind, de altfel, integrabile *in re, in mente* sau *in voce,* pentru ultimele fiind, evident, nepotrivită denumirea de „antepredicamente". Ea poate fi menţinută însă ca termen tehnic pentru a desemna nu entităţile în parte, ci totalitatea acestora, considerată din perspectiva celor patru situaţii. În acelaşi sens, dar şi

[1] *Categ.,* 1, 1a, 2, 7.

[2] *Categ.,* 3, 1b, 17.

[3] Porphyrius, *Eisagoge*, 2, 15-20; 1a, 41.

[4] *Categ.,* 2, 1 a, 20 – 1 b, 6.

pentru a uşura discuţia, deşi vom reveni asupra lor, trebuie date de la început anumite denumiri speciale pentru fiecare dintre cele patru antepredicamente. Comentatorii antici ai *Categoriilor* foloseau următoarele denumiri: (1) substanţă universală; (2) accident particular; (3) accident universal; (4) substanţă particulară.[1]

(1) *Substanţa universală,* respectiv cea care se spune despre un subiect, dar nu este în nici un subiect, este exemplificată de Aristotel prin cuvântul *om. Om,* zice Aristotel, se spune despre un subiect, despre un *anumit om.* Cuvântul *subiect* (*hypokeimenon*) are aici semnificaţia originară de *sub-sistent,* de la *hypo-keimai* (*sub-sistere*), de existent propriu-zis, şi nu cea de subiect gramatical sau logic, care ne este familiară. Subiectul este asociat la Aristotel cu *materia* (*hyle*)[2] şi *substanţa* (*ousia*)[3]. În acest sens, şi omul anumit, ca fiinţă individuală, care trăieşte şi simte este subiect[4]. Despre acesta *se spune* (*legetai = dicitur*) „om", fără ca „om" *să fie în* (*en einai = in esse*) el.

Deci substanţa universală este entitatea care *se spune* despre subsistent, *fără să fie în* acesta. Subsistentul este un lucru individual, o entitate *in re,* iar substanţa universală este un cuvânt, o entitate *in voce. Relaţia* „a se spune despre" (*dicitur de*) are loc deci între două entităţi eterogene, un lucru individual şi un cuvânt. Lucrul individual fiind inexprimabil (*individuum ineffabile*), cuvântul *se spune despre* el fără legătură, fără să alcătuiască deci o propoziţie (judecată) care să fie adevărată sau falsă.

A se spune despre un subsistent înseamnă deci a-l *numi* sau *denumi.* Relaţia dintre un subsistent şi un cuvânt care se spune despre el este de *nominare* sau *denominare.* Văd subsistentul (un obiect sau o fiinţă) şi îi spun numele sau denumirea. Pot fi imaginate numeroase situaţii în care se petrece acest lucru. Simpla strigare pe nume a cuiva sau chemare este o astfel de relaţie. Strigarea catalogului sau citirea unei liste de nume, inventarierea unor mărfuri, produse etc. sunt relaţii de acelaşi tip. Botezarea, fixarea numelui unui obiect, unei persoane, unei forme de relief (toponim, oronim, hidronim etc.), localităţi ş.a.m.d., investirea cu un anumit titlu sau grad, poreclirea şi chiar înjurătura simplă, printr-un cuvânt jignitor, sunt relaţii tipice de nominare. În fine, trebuie amintită situaţia binecunoscută, în lingvistică, a preluărilor sau împrumuturilor de cuvinte de la o

[1] Vezi denumirile grupate la Elias, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, Berlin, 1900, p. 145, 7-8.

[2] *Metaph.,* D, 28, 1024 b, 9.

[3] *Metaph.,* A, 4, 985 b, 10.

[4] *Metaph., Z*, 12, 1037 b, 16 - 17.

comunitate lingvistică la alta, odată cu obiectele pe care le denumesc. Este vorba de aşa-numita relaţie *Wort-Sache.* Obiectele nu circulă între comunităţile umane decât împreună cu denumirile lor. *Trocul,* schimbul de produse în natură, produs pe produs, a fost şi a rămas şi un schimb de cuvinte. Necunoscând limba celuilalt, primitivul îi arăta obiectul, destinat schimbului, şi îi pronunţa denumirea. Dacă obiectul este necunoscut pentru celălalt, atunci acesta îi va pronunţa şi el denumirea, mai mult sau mai puţin exact, şi o va prelua odată cu obiectul. Relaţia *Wort-Sache* este de simplă *spunere despre* (denominare), fără alcătuirea unui enunţ, a unei propoziţii adevărate sau false.

Se întâmplă însă ca relaţia *Wort-Sache* să fie mai complicată. Să zicem că, petrecându-se numai între două comunităţi lingvistice, *trocul* presupune schimbul unor obiecte obişnuite pentru ambele comunităţi, care au denumiri diferite în fiecare comunitate. Şi în acest caz apare relaţia *Wort-Sache,* dar dedublată, unul îi zice obiectului într-un fel, altul altfel. Este evident că nici una dintre cele două relaţii nu este adevărată sau falsă. Căci denumirea *se spune* despre obiect, fără *a fi în* obiect. Din această cauză apar cunoscutele situaţii în care: se menţin ambele denumiri în ambele comunităţi; într-o comunitate se menţin ambele, în cealaltă numai una; într-o comunitate se menţine denumirea locală, în cealaltă denumirea străină; un timp domină una, apoi domină cealaltă ş.a.m.d. Relaţia *Wort-Sache* este flexibilă şi depinde de foarte mulţi factori exteriori.

Până în acest moment se pot face următoarele observaţii: (a) fiind vorba de o entitate care nu este în subsistent, dar *se spune* despre acesta, entitatea este evident *in voce,* este un cuvânt; (b) fiind un cuvânt nu i se potriveşte denumirea de *substanţă,* care semnifică ceva *in re* (cel puţin în accepţia curentă a cuvântului); (c) dar atunci, conform primelor două observaţii, entitatea respectivă nu mai poate fi numită *antepredicament* (*om,* din exemplul lui Aristotel, este *specie,* deci un *predicabil* în accepţie clasică); (d) la fel de nepotrivit apare şi determinativul de „universal", dat presupusei „substanţe", căci entitatea respectivă se poate spune, într-adevăr, despre mai multe lucruri individuale, dacă este o *denumire,* dar, dacă este un *nume propriu,* se va spune despre o singură persoană, fiinţă etc. Or, prin simpla ei caracterizare (*dicitur de subiecto*) nu rezultă că entitatea ar trebui să fie denumire, fără să poată fi şi nume. Dimpotrivă, *ti* din exprimarea originală (*kath'hypokeimenou tinos legetai*) sugerează mai degrabă că ar fi vorba de nume propriu, căruia i s-ar potrivi deci mai mult determinativul de „singular".

În fine, ultima observaţie (e), şi cea mai importantă, se referă la aspectul relaţiei dintre subsistent şi nume-denumire. Chiar terminologic, prin utilizarea cuvântului *hypokeimenon,* care înseamnă şi *subsistent* (substrat etc.), dar şi *subiect* (gramatical şi

logic), despre care se spune ceva, relaţia este analogă uneia de tip judicativ, dintre subiect şi predicat, predicatul spunându-se despre subiect. Că nu este vorba de o relaţie judicativă este evident: unul dintre termeni, şi anume subsistentul (analogul subiectului logic), este un lucru individual. Or, având în vedere că *individuum ineffabile,* relaţia nu are decât *un* termen verbal, şi anume pe acela analog predicatului. Dar ce fel de predicat poate fi un cuvânt oarecare (nume sau denumire, cum ar fi *Socrate* sau *om*) care *se spune despre un subsistent,* nu despre un subiect, care *nu are formă verbală,* ci substantivală, şi care se spune *fără nici un fel de legătură* cu vreun alt cuvânt, alcătuind o relaţie care nu poate fi considerată nici adevărată, nici falsă? Pe de altă parte, aici nu este vorba totuşi de un studiu al cuvântului izolat ca atare, cum se face cu substantivul în gramatică sau cu noţiunea în logică. Este o relaţie care *seamănă* totuşi cu cea judicativă, care presupune *doi termeni* şi *rostirea* unuia *despre* celălalt. Mai mult, este vorba de o relaţie pe care *o presupune* cea judicativă. Într-adevăr, ca să pot spune că „Socrate este om", trebuie să *pot spune* în prealabil *despre* o fiinţă umană „Socrate" şi *despre* fiinţa umană în genere „om", *fără* ca „Socrate" *să fie în* acea fiinţă umană, sau „om" *în* fiinţele umane (cum o cer şi condiţiile: *dicitur de; non est in).* Fiind *presupusă* de cea judicativă şi *anterioară* acesteia, relaţia *subsistent-cuvânt* (*Wort-Sache*) poate fi numită *prejudicativă* sau *antepredicativă,* cu toate că entitatea, caracterizată prin *dicitur de* şi *non est in,* nu poate fi numită *antepredicament,* decât în mod cu totul convenţional. Adică nu în sensul că *ar fi ea ca atare anterioară* predicamentelor, ci doar în sensul că Aristotel vorbeşte despre ea *înainte* de a vorbi despre predicamente (categorii).

(2) *Accidentul particular,* caracterizat prin aceea că este în subsistent, dar nu se spune despre nici un subsistent, conţine deci, ca şi prima entitate antepredicamentală, două determinaţii: una afirmativă (*est in subiecto*) şi alta negativă (*non dicitur de subiecto*). În ambele cazuri este esenţială determinaţia afirmativă, care o implică pe cea negativă. În cazul precedent, entitatea (substanţa universală), fiind *in voce,* nu poate să fie *in re.* În cazul al doilea, fiind *in re,* nu poate să fie *in voce* şi, ca atare, *non dicitur de subiecto.* Aceasta înseamnă că, în al doilea caz, accentul trebuie pus pe relaţia entităţii cu subsistentul pe baza relaţiei „a fi în" (*inesse*). Este ceea ce încearcă şi Aristotel, simţind nevoia să precizeze ce înseamnă „a fi în subsistent". „Numesc a fi în subsistent – zice Aristotel – ceea ce subsistând (*hyparchon*) în ceva, dar nu ca parte, este imposibil să fie

separat de cel în care este”[1]. Este vorba, cu alte cuvinte, de o relaţie de imanenţă, de apartenenţă intrinsecă, spre deosebire de simpla incluziune, înglobare, încadrare în ceva ş.a.

De data aceasta, Aristotel dă *două* exemple. „Aşa cum o anumită cunoştinţă gramaticală este în subsistent, în suflet, dar nu se poate spune despre nici un subsistent, iar o anumită nuanţă de alb este în subsistent, în corp, căci orice culoare este într-un corp, dar nu se spune despre nici un subsistent”[2].

Primul exemplu schimbă oarecum datele problemei. În cazul substanţei universale, subsistentul era lucrul individual, entitatea respectivă neputând să fie în acesta, respectiv *in re.* De data aceasta entitatea se dovedeşte a fi *in mente* („suflet” având aici în mod evident semnificaţia de *mens* - minte, cuget). Este vorba, fireşte, de sufletul sau mintea *unui anumit individ,* deci de un suflet individual. Având în vedere semnificaţia substanţială a sufletului la Aristotel[3], indisolubil legat de corp, nu i se poate pune la îndoială calitatea de subsistent. De altfel, raportul dintre suflet şi corp este tocmai de genul *inesse,* adică este în corp, dar nu ca parte, subsistă în acesta şi nu poate fi separat de cel în care este. Pe de altă parte, corpul, spune explicit Aristotel în *De Anima* (*loc. cit.*), nu face parte dintre cele care se spun despre un subsistent, ci este el însuşi ca subsistentul şi materia[4]. Sunt însă locuri în care Aristotel numeşte sufletul chiar substanţă primă[5], ceea ce, în acest context, deşi este deosebit de corp, este suficient pentru a fi considerat subsistent.

Mai greu de elucidat este însă semnificaţia entităţii care *este în* acest subsistent, căci *una* este ca ceva să fie *in mente* (o anumită cunoştinţă gramaticală, o anumită gramatică, cum zice Aristotel aici, sau chiar o ştiinţă, cum zice în *De Anima*[6]) şi *alta* este ca ceva să fie *in re,* cum este o anumită nuanţă de alb, un alb anumit într-un corp. Prima este *inteligibilă,* a doua este *sensibilă.* Or, indiferent de subsistentul în care este, ceea ce *este în* nu poate fi în ambele situaţii *una* şi aceeaşi entitate, cum era cazul substanţei universale.

---

[1] *Categ.,* 2, 1 a, 24-25.

[2] *Categ.,* 2, 1 a, 25-29.

[3] Cf. *De Anima*, II, 1, 412 a.

[4] Un traducător modern al acestui paragraf (Cf. Aristoteles, *Über die Seele*, München, 1968) înţelege prin *hypokeimenon Unterlage* şi *Substrat* (p. 35).

[5] *Metaph.,* Z, 11, 1037 a, 5.

[6] *De Anima*, II, 1, 412 a, 24.

O primă observaţie este legată deci de faptul că, după exemplele date de Aristotel, accidentul particular este compus din două *entităţi diferite,* una *in mente* şi alta *in re.*

Următoarea observaţie se referă la faptul că ambele entităţi au un caracter *strict individual.* Numai o *anumită* cunoştinţă, ştiinţă etc. poate să subsiste în mintea, respectiv sufletul unui *anumit* om, iar într-un *anumit* corp, oricât ar fi el de asemănător cu altele, nu poate să subsiste decât o nuanţă *singulară* de alb, chiar dacă ea este greu de distins cu ochiul liber. Dar atunci, denumirea de „accident particular" nu mai este potrivită. Ar trebui spus „accident *individual*".

În fine, în legătură cu denumirea de „accident", neutilizată în acest context de către Aristotel, se poate afirma de pe acum, că, cel puţin pentru a doua entitate (albul anumit), este mai potrivită cea de *însuşire* sau *proprietate,* denumirea completă fiind de „proprietate individuală". Primei entităţi i se poate spune, în mod analog, *noţiune individuală,* termen cu semnificaţie psihologică, sau *cunoştinţă* şi, respectiv, *ştiinţă individuală.* Gramatica unei limbi este aceeaşi, dar fiecare o cunoaşte numai într-o anumită măsură, în mintea fiecăruia este deci o *anumită* cunoaştere a gramaticii, fiecare are o gramatică *individuală,* deşi acest lucru este uneori foarte greu de observat. Dacă n-ar fi însă aşa, atunci toţi am vorbi şi am scrie la fel.

(3) *Accidentul universal,* caracterizat prin aceea că *se spune despre* un subsistent şi *este* într-un subsistent[1], răstoarnă atât perspectiva relaţiilor prejudicative de până acum, cât şi pe aceea a entităţilor antepredicamentale. Într-adevăr, din perspectiva relaţiilor prejudicative, discutate, *dicitur de* (relaţia de nominare) presupune un *lucru individual* şi un nume (sau denumire), respectiv un *cuvânt,* care *nu este* şi nici *nu poate fi în* altceva decât *in voce,* adică în vorbire. Aici nu mai poate avea loc situaţia dedublării din cadrul antepredicamentului accident particular, căci determinativul *se spune despre* plasează automat entitatea *in voce,* dacă admitem ca valabil cazul (1). Pe de altă parte, dacă admitem cazul (2), atunci *inesse* plasează entitatea în discuţie fie *in mente,* fie *in re,* conferindu-i determinaţia individualităţii stricte şi deci inexprimabilitatea. Cu alte cuvinte, dacă *se spune despre,* atunci *nu poate fi în,* şi dacă *este în,* atunci *nu se spune despre.*

În legătură cu termenul de *logos* (noţiune), acesta, provenind de la *legein* (a spune, a zice), are semnificaţie verbală, însemnând de regulă chiar *cuvânt* sau *vorbire,* nu numai

[1] *Categ.,* 1, 1 a, 29 – 1 b, 1.

noţiune, raţiune, esenţă sau definiţie. Ca distinct însă de nume şi ca inexprimabil, cu sediul în suflet (*en te psyche*), cum apare în legătură cu accidentul particular, ne-am aştepta ca sensul său să rămână mental. Este însă o caracteristică a întregii gândiri aristotelice jocul cu semnificaţiile termenului *logos*. Acesta nu este numai interior *(eso logos),* cu sediul în suflet, ci şi exterior *(exo logos)*[1], cu sediul *in voce (en te phone),* tradiţie menţionată şi în logica clasică, unde noţiunea este adesea identificată cu cuvântul care o exprimă, iar la nominalişti este chiar redusă la acest cuvânt. Pe linie de esenţă însă, raţiune şi definiţie, noţiunea-*logos* este legată de *universal,* care, la rândul lui, este polisemantic[2], având la Aristotel cel puţin *trei* semnificaţii diferite: ca noţiune propriu-zisă cu sediul în suflet[3], deci *in mente,* dar aparţinând, pe de altă parte, cu necesitate lucrurilor individuale[4], fiind termenul prin care Aristotel caracterizează relaţia de *inesse*[5], deci subsistând *in re,* şi, în acelaşi timp, spunându-se întotdeauna despre un anumit subsistent[6], deci fiind *in voce.*

Toate aceste determinaţii ale universalului sunt şi ale noţiunii *(ho logos ho katholou)*[7], căci numai aceasta este universală, poate juca rolul oricărei entităţi. Deci, numai ea, şi numai în această accepţie, ar putea să corespundă celor două determinaţii *(dicitur de* şi *inesse)* care se exclud reciproc. Exemplul lui Aristotel merge exact pe această linie. El alege pentru *inesse* determinaţia *in mente* a noţiunii, iar pentru *dicitur de* determinaţia *in voce.* Noţiunea în discuţie este *ştiinţa* care este, zice Aristotel, într-un subsistent, în suflet şi se spune despre un subsistent, despre *gramatică*[8].

Exemplul necesită comentarii. *Ştiinţa* este, într-adevăr, o noţiune generală sau universală, ceea ce îndreptăţeşte denumirea de „accident *universal*". Dar dacă ea este în suflet *(in mente),* nu ne găsim oare în aceeaşi situaţie ca în cazul noţiunii individuale? Fiind în suflet, ea trebuie să fie în sufletul *cuiva,* într-un suflet individual, dar atunci mai este aceasta noţiunea de *ştiinţă* sau este doar o *anumită* noţiune de ştiinţă? Dacă este

---

[1] *Anal. Post.,* A, 10, 76 b, 23-28.

[2] Vezi amănunte, în legătură cu această problemă, la Athanase Joja, *Studii de logică,* vol. IV, Bucureşti, Edit. Academiei, 1976, p. 29-43 şi p. 94-117 (şi *idem, Istoria gândirii antice,* vol. II, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1982, p. 72-104).

[3] *Anal. Post.,* B, 19, 100 a, 5.

[4] *Anal. Post.,* A, 4, 73 b, 27.

[5] *Categ.,* 2, 1 a, 24-25.

[6] *Metaph.,* Z, 13, 1038 b, 16.

[7] *Polit.,* C, 15, 1286 a, 17.

[8] *Categ.,* 2, 1 b, 1-2.

vorba de noţiunea de ştiinţă în genere, atunci nu mai poate fi localizată în mintea cuiva anume, ci este o rezultantă a noţiunilor individuale de ştiinţă. Este deci discutabilă plasarea ei într-un subsistent individual. Pe de altă parte, dacă se acceptă acest lucru, fie prin admiterea în mintea cuiva, a lui Socrate de exemplu, a noţiunii în genere, fie prin interpretarea mai laxă a subsistentului, atunci este evident însă că *orice* noţiune, fiind *in mente,* este implicit şi în subsistent. Dar atunci cum de mai poate să se spună? Când Aristotel însuşi afirmă că noţiunea universală persistă, stă calmă, fixată în suflet.[1] Şi despre cine se spune? Despre *gramatică,* care este tot o noţiune universală. Dacă s-a admis că o *anumită gramatică* subsistă în suflet, se poate admite că subsistă şi *gramatica în genere,* dar „gramaticile" acestea, individuale sau universale, sunt oare prin aceasta chiar *subsistenţi* autentici, ca sufletul individual? Dacă da, atunci orice noţiune gen, întrucât e noţiune, va fi în suflet şi se va spune, totodată, despre speciile subordonate (căci *gramatica* faţă de *ştiinţă* este ca *omul* faţă de *vieţuitor).* Dar, în felul acesta, este uşor de observat că şi cazul (1), al substanţei universale, se încadrează aici. *Om*, din exemplul lui Aristotel, ca noţiune generală, *este în* suflet şi, totodată, *se spune* despre un anumit om. Or, în cazul (1), Aristotel zicea că *om nu este în nici un subsistent.*

Având în vedere că *dicitur de* şi *inesse* nu ridică probleme, înseamnă că sau accepţia subsistentului, sau accepţia antepredicamentului este de vină pentru apariţia acestor situaţii contradictorii. Într-adevăr, dacă admitem că subsistentul trebuie să fie un lucru individual, care să fiinţeze efectiv *in re,* atunci nici numele lui, nici noţiunea substanţei corespunzătoare numelui *nu poate să fie în el,* chiar dacă numele *este in voce* şi noţiunea *este in mente,* tocmai *pentru că sunt in voce* şi, respectiv, *in mente.* Prin urmare, există un joc cu semnificaţiile subsistentului, faţă de care *acelaşi* antepredicament, respectând definiţia lui *inesse, este în* sau *nu este în.* Să zicem că este vorba de *om.* Dacă subsistentul este *in re, om nu este în* subsistent; dacă subsistentul este *in mente, om este în* subsistent. Acelaşi lucru este valabil pentru *vieţuitor, gramatică, ştiinţă* etc. Aceasta cu referinţă la relaţia *inesse.*

Pe de altă parte, indiferent cum va fi subsistentul, *in re* sau *in mente,* antepredicamentul are jocul său: dacă este admis *numai in mente*, atunci *nu se spune,* dacă este admis şi *in voce,* atunci *se spune.* Este vorba de polisemantismul legat de termenul *logos* şi *respectiv katholou.* În acest context, Aristotel nu uzează de semnificaţia *in re* a *logos*-ului universal.

[1] *Anal. Post.,* B, 19, 100 a, 6-7.

Pentru a lămuri situaţia accidentului universal, fără să ieşim din contextul capitolelor respective şi fără să anticipăm capitolele următoare, putem considera, comparând situaţia (1) cu (3) pe baza distincţiei dintre *nume* şi *noţiunea substanţei corespunzătoare numelui,* că în cazul (1) era vorba numai de nume, pe când în cazul (3) este vorba şi de nume şi de noţiune, astfel încât *dicitur de* pune în joc numele, iar *inesse* pune în joc noţiunea.

Se poate conchide: (a) că „accidentul universal" nu poate să existe ca entitate independentă; (b) că, întrucât *se spune despre,* este vorba de o entitate *in voce,* care *nu mai poate să fie în* şi este deci subordonată cazului (1); (c) că, întrucât *este în,* respectiv *in mente* (dar ar putea fi şi *in re*) *nu se spune* şi este deci subordonată cazului (2), fără a se identifica însă cu proprietatea individuală. I-am putea găsi un nume, dar nu dispunem încă de date *aristotelice* suficiente pentru actul denominării.

(4) *Substanţa particulară,* caracterizată prin aceea că nici nu este într-un subsistent şi nici nu se spune despre vreun subsistent, este exemplificată de Aristotel prin *omul anumit* şi *calul anumit,* căci nici unul dintre aceştia nu este în vreun subsistent şi nici nu se spune despre vreunul[1].

În genere, încheie Aristotel capitolul, cele individuale *(ta atoma)* şi unu la număr *(hen arithmo)* nu se spun despre nici un subsistent, dar nimic nu se opune ca unele să fie într-un subsistent, cum este în subsistent gramatica anumită, dar nu se spune despre nici un subsistent[2].

Fără acest adaos final, caracterizarea şi exemplele ar fi fost perfect lămuritoare pentru cazul (4), cu simpla înlocuire a lui „particulară" cu „individuală", căci *omul anumit* şi *calul anumit* sunt într-adevăr substanţe corporale, lucruri individuale (alături de fiinţe puteau fi enumerate şi obiecte ca: *scutul anumit,* să zicem al lui Ahile). În sens modern deci şi pentru mai multă precizie, s-ar fi spus substanţă „individuală" în loc de „particulară". Adaosul nu mai permite însă acest lucru. Că cele individuale şi unice (unicate, unul la număr) nu se spun despre nici un subsistent este evident. Dar este evident tocmai pentru faptul că *cele individuale* sunt considerate de regulă *lucruri individuale* şi deci inexprimabile, fiind ele însele subsistenţe autentice, despre care se spun celelalte entităţi. Dar cum de pot fi ele atunci într-un subsistent? Ce-i drept, Aristotel nu spune că

[1] *Categ.,* 2, 1 b, 3-6.

[2] *Categ.,* 1 b, 6-9.

toate sunt într-un subsistent, şi nici că este *necesar* să fie, ci doar că *nimic nu se opune* ca unele să fie. Este dat din nou exemplul *gramaticii anumite,* care *este în,* dar *nu se spune despre,* ceea ce înseamnă o revenire la cazul (2).

Prin urmare, nici în situaţia (4) nu putem vorbi, fără restricţii, despre aceeaşi entitate. În fond, acel „nimic nu se opune", nu se referă la *lucrurile* individuale, ci la *cele* individuale în genere, care cuprind şi *noţiunile* individuale, care sunt individuale şi unice, dar nu sunt subsistente, tocmai pentru că sunt în altceva, respectiv în suflet.

Aceasta înseamnă că entitatea caracterizată prin *nu se spune despre* şi *nu este în* trebuie numită „lucru individual".

Este evident că prezentarea primelor două capitole din *Categoriile* lui Aristotel, făcând apel numai la datele cuprinse aici şi la explicitarea lor, este departe de a reprezenta şi soluţionarea numeroaselor probleme pe care le ridică. Textul se dovedeşte, într-adevăr, dificil, dar nu eronat; neconsecvent, dar nu incoerent. Dificultăţile şi inconsecvenţele pot fi justificate, îşi pot dovedi îndreptăţirea, dar acceptarea lor ca atare, cum se va vedea că au făcut-o majoritatea comentatorilor, duce la mascarea semnificaţiei lor originare. Acceptarea, de exemplu, a celor patru antepredicamente, pe baza interpretării stricte a celor două capitole, deci fără nici un amendament, fără nici o rezervă, nu este potrivită nici măcar pentru analiza separată a fiecărei situaţii în parte. Această rigiditate hermeneutică nici nu corespunde, de altfel, gândirii nuanţate a lui Aristotel şi nici spiritului sintetic al gândirii greceşti. Din fericire, Aristotel revine frecvent asupra multora dintre problemele nesoluţionate în primele două capitole. Este deci indicat ca, înainte de a pronunţa verdicte, să urmărim aceste referinţe. Unele vor fi, desigur, lămuritoare, altele ne vor spori, cum zice Dexippus, nedumeririle.

2. Interpretarea capitolului al III-lea din *Categoriile* lui Aristotel

„Când se exprimă *(kategoretai)* ceva despre altceva ca despre un subsistent *(hos kath'hypokeimenou)* toate câte se spun *(legetai)* despre ceea ce se exprimă *(kategoroumenon)* se vor spune *(rethesetai)* şi despre subsistent"[1].

Textul citat ridică probleme de traducere. Aici apar trei verbe cu înţelesuri asemănătoare: *kategoreo, lego* şi *eiro.* Toate înseamnă, în primul rând, *a se spune,* a zice, a vorbi, a rosti. Singur *kategoreo* are şi semnificaţii particulare, cum ar fi: a vorbi contra

[1] *Categ.,* 3, 1 b, 10-12.

(kata), a acuza, a atribui şi a exprima ceva faţă de altceva sau altcineva. În context logic, nu pot fi adoptate semnificaţiile juridice ale cuvântului, dar, aici, în context prejudicativ, trebuie, în orice caz, evitate semnificaţiile judicativ-propoziţionale ale lui *kategoreo,* respectiv: a enunţa şi afirma, din care rezultă enunţul *(apophansis)* şi afirmaţia *(kataphasis).* Adoptarea unuia dintre acestea transformă automat contextul din prejudicativ în propoziţional. Dacă mai adăugăm şi traducerea lui *hypokeimenon* prin *subiect* şi a lui *kategoroumenon* prin *predicat* ne găsim în plină analiză propoziţională.

Există însă chiar de la începutul textului citat o particulă *(hos* = ca), a cărei importanţă este fundamentală. Ea precizează domeniul discuţiei, chiar independent de cadrul general trasat în primele două capitole. „Când ceva se exprimă despre altceva *ca* despre un subsistent", înseamnă evident că cel despre care se exprimă *nu este* subsistent, înseamnă de asemenea că *ceea ce se exprimă* este asemănător cu (sau *ca* şi) *ceea ce se spune.* Or, acesta se spune fără legătură, fără alcătuirea unui enunţ, deci fără a constitui o afirmaţie sau o negaţie şi, respectiv, ceva adevărat sau fals.

Pentru evitarea termenului de *predicat,* care are semnificaţie evident propoziţională şi judicativă, ar putea fi utilizat termenul de *atribut.*

Textul continuă cu un exemplu: „astfel *om* este exprimat despre *omul anumit,* iar *vieţuitor* despre *om,* deci şi despre *omul anumit* se va enunţa *vieţuitor;* căci *omul anumit* este şi *om* şi *vieţuitor*"[1].

Exemplul ne este deja cunoscut, cel puţin fragmentar. Ştim astfel că atât *om* cât şi *vieţuitor* se spun despre *omul anumit,* în formula *dicitur de* şi *non inest.* În aceste cazuri, *omul anumit* este un subsistent care nu se spune, dar *om* şi *vieţuitor* sunt cele care se spun. În noul context, subsistentul este acelaşi, dar aflăm că în loc de *legetai* se mai spune şi *kategoretai* şi că, la rândul său, *vieţuitor* se spune despre *om ca* despre un subsistent. Cu alte cuvinte, că şi între *vieţuitor* şi *om* există relaţia *dicitur de* şi, respectiv, *non inest.*

Până acum ştiam, din capitolul întâi, că *vieţuitor* este noţiunea substanţei corespunzătoare numelui *om,* subînţelegând că numai *om* s-ar spune despre, în calitate de nume. Acum se dovedeşte că şi noţiunea sau definiţia, respectiv genul proxim al numelui *om,* se spune despre *om.* Iar dacă se spune despre *om,* atunci se va spune şi despre *omul anumit,* căci şi *om* se spune despre *omul anumit.*

Importanţa textului respectiv constă în aceea că introduce o nouă situaţie corespunzătoare cazului *dicitur de, et non est in,* caracterizată de faptul că: (a) *dicitur de*

[1] *Categ.,* 3, 1 b, 12-15.

poate avea loc şi între două entităţi de acelaşi tip antepredicamental; (b) în situaţia aceasta lipseşte subsistentul; (c) relaţia se petrece astfel încât una dintre entităţi se spune despre cealaltă *ca* despre un subsistent; (d) entitatea care se *spune despre* subsistent se numeşte *legomenon* sau *kategoroumenon;* (e) în noua situaţie deci, un *legomenon* se spune despre un alt *legomenon,* respectiv *o expresie* se spune despre *altă expresie,* dar în aşa fel încât cele două expresii să rămână fără legătură, să nu alcătuiască o afirmaţie sau o negaţie şi nici ceva adevărat sau fals; (f) în fine, expresia care se spune despre o altă expresie ca despre un subsistent se va spune şi despre subsistent, ceea ce sugerează o *tranzitivitate* a relaţiei *dicitur de,* de la *expresie-expresie* la *expresie-lucru individual.*

Cea mai importantă este observaţia (e), a cărei interpretare corectă este îngreunată de continuarea exemplului dat de Aristotel. Despre *omul anumit* se spune *om* şi *vieţuitor,* deoarece *omul anumit* ESTE şi *om,* şi *vieţuitor.* Dar ESTE reprezintă tocmai legătura logică, *copula* dintre *omul anumit* şi *om,* ceea ce face ca şirul de cuvinte „omul anumit este om" sau „omul anumit este vieţuitor" să formeze câte o judecată sau o propoziţie autentică, ceea ce înseamnă abandonarea domeniului prejudicativ. Se poate considera însă că aici, ca şi în primul capitol, Aristotel nu intenţionează ilustrarea prin forme judicative, ci prin *semnificaţia* acestora. „*Om* se spune despre *omul anumit,* deoarece omul anumit este om", vrea să zică Aristotel, şi nu „*Om* se spune despre *omul anumit*", deoarece „Omul anumit este om". Altfel exprimat, deoarece „esenţa omului anumit este aceea de a fi om" şi nu deoarece are loc propoziţia „omul anumit este om".

Dar atunci, cum ar putea fi totuşi ilustrată relaţia *dicitur de* între două expresii, astfel încât ele să nu alcătuiască un enunţ? Pentru ilustrare, trebuie să revenim la relaţia *Wort-Sache.* Ea presupune un lucru individual şi pronunţarea denumirii sale, respectiv o fiinţă umană şi pronunţarea numelui său. Primul se simte (vede, aude) - *individuale sentitur,* al doilea se spune *(nominale dicitur).* În capitolul al III-lea apare relaţia *Wort-Wort,* care presupune că ambele componente se pronunţă. Dar nu este vorba de pronunţare, de spunere pură şi simplă, ci de spunere *ca* despre un subiect. Nu este vorba de simplul *dicitur,* ci *dicitur de. Om* şi *cal* se spun amândouă, dar nici una *nu se spune despre (non dicitur de)* cealaltă. Dar relaţia *non dicitur de subiecto* ne este cunoscută. Cea de faţă *(non dicitur de altero)* nu aduce nimic nou.

Putem să ne imaginăm însă situaţia în care o clasă de elevi învaţă o limbă străină, să zicem că o clasă de elevi români învaţă limba germană. Profesorul vrea să ilustreze relaţia *Wort-Sache.* El convine atunci cu elevii să le arate câte un obiect, iar aceştia *să spună despre* el cuvântul corespunzător german. Profesorul *arată* o carte, elevii spun

despre ea *Buch,* profesorul *arată* un scaun, elevii spun despre el *Stuhl.* Dar elevii învaţă şi alte cuvinte germane, care se spun despre obiecte care nu pot fi arătate, respectiv văzute în clasă. Atunci profesorul convine să le *spună* cuvântul românesc, iar elevii *să spună despre* acesta cuvântul german. În felul acesta, apare relaţia *Wort-Wort:* profesorul *spune* „drum", elevii *spun despre* „drum" - *„Weg".* Se aud deci două cuvinte: *drum - Weg; casă - Haus* ş.a.m.d. Relaţia *Wort-Wort* este esenţială pentru învăţarea cuvintelor dintr-o limbă străină, pentru alcătuirea dicţionarelor, pentru traducerea dintr-o limbă în alta.

Se pot imagina şi alte situaţii în care să fie vorba de nume de persoane: *Ion - Johan; Gheorghe - Georg* ş.a. Este uşor de imaginat că astfel de convenţii pot fi făcute şi în cadrul aceleiaşi limbi. La zoologie, de exemplu, profesorul poate să aducă în faţa elevilor planşe cu tot felul de vieţuitoare. El le arată vieţuitorul şi elevii trebuie, să zicem, să spună dacă trăieşte în apă, în aer sau pe uscat. În cazul acesta, *se vede* vieţuitorul şi se aude *în apă, în aer* ş.a.m.d. Relaţia este *Wort-Sache.* Dacă renunţă la planşe şi convine cu elevii *să spună* el denumirea vieţuitorului, iar aceştia *să spună despre* vieţuitorul respectiv clasa sau ordinul din care face parte, se vor produce relaţii *Wort-Wort,* de genul: *corb - pasăre; păstrăv - peşte* ş.a.m.d. Dar cu aceasta ne-am apropiat de exemplul lui Aristotel, care presupune convenţia: genul se spune despre specie. (Profesorul *spune* specia, elevii *spun despre ea* genul: *om - vieţuitor,* deci *Wort-Wort).* Dar dacă genul se spune despre specie, ca despre un subsistent, atunci el se va spune şi despre subsistent (despre *omul anumit* se va spune *vieţuitor,* deci *Wort-Sache).* Şi Aristotel vine cu completarea, fiindcă *omul anumit* chiar *este* om şi *vieţuitor,* ceea ce înseamnă că *esenţa* lui este aceea de a fi om şi vieţuitor.

„La cele de gen diferit şi neorânduite unele sub altele, diferenţele sunt deosebite şi ele ca specie, de exemplu cele ale vieţuitorului şi ale ştiinţei, căci diferenţele vieţuitorului sunt şi pedestrul, şi bipedul, şi înaripatul, pe când ale ştiinţei nici una dintre acestea. Căci o ştiinţă nu diferă de alta prin aceea că este bipedă. Însă la genurile rânduite unele sub altele, nimic nu se opune să fie aceleaşi diferenţe, căci genurile superioare se enunţă despre cele de sub ele, astfel încât toate câte sunt diferenţe ale celui care se enunţă vor fi şi ale subsistentului"[1]. Textul nu ridică probleme deosebite. Este vorba pur şi simplu de extinderea sferei expresiilor care pot da naştere la relaţii prejudicative de tranzitivitate de la *cuvânt-cuvânt* la *cuvânt-lucru.* Deci, nu numai genul care se spune despre specie se spune şi despre lucrul individual, ci şi diferenţele genului sau diferenţele specifice.

[1] *Categ.,* 3, 1 b, 16-24.

Bipedul este o diferenţă specifică a vieţuitorului, datorită faptului că o parte dintre vieţuitoare are două picioare. Deci, dacă despre *om* se spune *vieţuitor,* nimic nu se opune ca o parte dintre diferenţe, cum ar fi *biped,* să se spună de asemenea despre *om,* ca şi despre subsistent, sau *omul anumit.* Alte diferenţe, ca *înaripat,* nu se vor spune. Ultima parte a textului aristotelic citat este puţin obscură, dar nu ridică nici o problemă deosebită.

Capitolul al IV-lea, amintit deja, cuprinde enumerarea categoriilor şi întărirea caracterului prejudicativ al relaţiilor de tip *dicitur de* şi *inesse* între antepredicamente fără nici o legătură. Trebuie subliniată doar utilizarea în acest context a cuvântului „semnifică" *(semainei),* atribuit tuturor celor care se spun în genere[1] şi care va face o carieră specială în teoria scolastică a semnificaţiei. Altfel spus, expresiile simple nu numai că se spun despre un subsistent, ci îl şi *semnifică.*

3. Interpretarea capitolului al V-lea din *Categoriile* lui Aristotel

Este vorba de un capitol mai întins, care cuprinde multe lucruri fără legătură cu problema formelor prejudicative. Din această cauză, ne vom referi în continuare numai la ceea ce prezintă interes din această perspectivă.

Capitolul tratează despre substanţă *(ousia),* caracterizată prin relaţia corespunzătoare antipredicamentului (4) - substanţă particulară *(non dicitur de, non inest),* cu exemple: *omul anumit* şi *calul anumit,* ceea ce face indiscutabilă denumirea de *lucru individual* (obiect, fiinţă) pentru entitatea astfel caracterizată. Este vorba de aşa-numita „substanţă primă".

În mod surprinzător, Aristotel numeşte aici tot substanţe, dar secunde, genurile şi speciile, ceea ce îndreptăţeşte, din punct de vedere aristotelic, dar încurcă total şi pentru mult timp, statutul primului antepredicament (substanţă universală).

Pentru a-şi susţine noua terminologie, Aristotel îşi contestă în aparenţă tot suportul ontologic al capitolelor anterioare. „În schimb, substanţe secunde sunt numite speciile în care subsistă cele ce se numesc în primul rând substanţe, atât ele cât şi genurile acestor specii, cum subsistă, de exemplu, *omul anumit* în specia *om,* genul speciei fiind *vieţuitorul*". Dar Aristotel însuşi spunea, în capitolul al II-lea, că *este în subsistent* ceea ce *subsistă în ceva.* Or, aici, lucrul individual se dovedeşte că subsistă în specie, respectiv *omul anumit* subsistă în specia *om (en eidei hyparchei).* Cu alte cuvinte, *lucrul individual*

[1] *Categ.,* 4, 1 b, 25.

(sau substanţa primă) este în specie (sau substanţa secundă), deşi, la începutul capitolului, se spune că substanţa primă este ceea ce nu se spune despre un subsistent şi *nu este* într-un subsistent. Ce-i drept, exprimarea *hyparchein en eidei* figurează numai aici[1], dar termenul *hyparchein* nu mai are sensul de *a subsista.* Aristotel îl foloseşte de regulă pentru a desemna raportul de subordonare dintre genuri şi specii. Ce-i drept, o reminiscenţă platonică se manifestă totuşi în modul de exprimare al subordonării lucrurilor individuale faţă de specii şi genuri, iar termenul *hyparchein,* prin care se defineşte relaţia *a fi în,* nu este deloc potrivit.

Deci, faptul că lucrurile individuale sunt subordonate speciilor nu le conferă acestora atributul de substanţe. Decisiv este ceea ce Aristotel va afirma în continuare, anume că este comun oricărei substanţe faptul de *a nu fi* într-un subsistent[2]. Dacă substanţa nu se spune, este *primă;* dacă se spune este *secundă.* Termenul de „substanţă secundă" nu mai apare în opera lui Aristotel şi, ca atare, poate fi evitat.

În continuare (*Categ.,* 5, 2 a, 19-2 b, 6), Aristotel reia întregul capitol al II-lea. Se remarcă utilizarea frecventă, cu acelaşi înţeles, a termenilor *lego* şi *kategoreo.* Se aduce precizarea că, în cazul celor care se spun despre un subsistent, este necesar ca atât numele cât şi noţiunea să se exprime despre subsistent. Lucrul acesta nu putea fi presupus până acum, chiar pentru simplul motiv că despre un subsistent nu era exclus să se spună un nume propriu, căruia nu-i mai corespunde nici o noţiune. De aici rezultă însă că ceea ce se spune despre un subsistent este *întotdeauna un cuvânt corespunzător.* Relaţia prejudicativă *Wort-Sache* nu trebuie concepută ca un joc, în cadrul căruia se poate spune orice despre orice, şi, admiţând situaţia convenţiei dintre profesor şi elev la învăţarea unei limbi străine, de a vedea obiectul şi a-i spune numele, trebuie adăugată condiţia lipsei de *valabilitate* a unei relaţii în care elevul spune un cuvânt *necorespunzător.* Aceasta este o caracteristică a relaţiilor prejudicative, care se deosebesc în mod evident de cele judicative. Ultimele pot fi *adevărate* sau *false,* adică pot fi corespunzătoare sau nu cu lucrurile la care se referă, pe când cele prejudicative nu pot fi *decât* corespunzătoare.

Merită atenţie, în continuare, modul în care prezintă Aristotel exemplul respectiv. „De exemplu, *omul (ho anthropos)* se spune despre un subsistent, despre *omul anumit,* şi se exprimă într-adevăr numele: căci vei exprima *om (anthropos)* despre *omul anumit*"[3].

[1] Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 789 a, 56-57.

[2] Cf. *Categ.,* 5, 3 a, 7-8.

[3] *Categ.,* 5, 2 a, 21-24.

Aici pare o repetare inutilă a aceluiaşi lucru: „*omul* se spune despre omul anumit" şi „*om* se exprimă despre omul anumit". Deosebirea o constituie faptul că, în primul caz, cuvântul este articulat şi, în al doilea, nu, ca şi apariţia în primul caz a lui *legetai,* iar în al doilea a lui *kategoreitai.* Deci *omul* nu este identic cu *om,* căci pentru a doua deosebire acelaşi exemplu este dat în capitolul al II-lea[1] cu *legetai.* Aceasta sugerează că în primul caz ar fi vorba de noţiune, care se exprimă, de regulă, articulat *(omul),* pe când numele s-ar exprima nearticulat *(om),* dar, din moment ce *omul se spune (legetai)* despre ceva, atunci şi el este nume. Ce-i drept, una din variantele textului grec omite articolul hotărât[2]. Dar atunci situaţia este şi mai stranie: „Om se spune despre omul anumit" şi „om se exprimă despre omul anumit", părând o simplă repetare. Cert este că în primul caz Aristotel nu are în vedere numele, ca în al doilea.

Continuarea textului nu lămureşte situaţia, ci aduce o nouă complicaţie. „Căci – continuă Aristotel – şi noţiunea omului se exprimă despre *omul anumit;* căci *omul anumit* este şi *om* şi *vieţuitor*". Aici, prin „noţiunea omului", se înţelege, ca şi în cazurile precedente, genul *omului,* respectiv *vieţuitorul.* Cert este că şi noţiunea se spune. Dar atunci înseamnă că nu se mai face nici o distincţie între noţiune şi cuvânt, între mental şi verbal. Or, în cazurile precedente, Aristotel a mizat totuşi, pe relaţia *in mente.*

Fragmentul următor se referă la relaţia *inesse.* „Dintre cele existente într-un subsistent, la cele mai multe nici numele, nici noţiunea nu se exprimă despre un subsistent". „Cele mai multe" sunt proprietăţile individuale, încadrabile în accidentul particular (2), doar atâta că acestea, fiind inefabile, n-au nici nume, nici noţiune corespunzătoare care să se spună. Ceea ce înseamnă că exprimarea lui Aristotel nu este aici întru totul exactă. Pentru celelalte (accidentele universale) reia exemplul cu *albul* care, fiind într-un subsistent, în corp, se exprimă despre subsistent (căci un corp este numit alb). Exemplul nu aduce nimic nou. Adaosul însă: „noţiunea albului nu se va exprima niciodată despre corp"[3] complică şi mai mult situaţia accidentului universal (care *este în* şi se *spune despre),* prin aceea că *noţiunea* (respectiv genul) lui *nu se spune* despre subsistentul despre care se spune *numele* lui. Într-adevăr, despre un anumit corp se spune *alb* (numele), dar nu se spune *culoare* (noţiunea albului, respectiv genul său proxim). În exprimare predicativă: „corpul este alb", dar nu se poate spune „corpul este culoare".

---

[1] Cf. *Categ.,* 2, 1 a, 21-22.

[2] Cf. ed. Bekker, *Aristoteles graece*, Berlin, 1831, p. 2, nota 1 a, rândul 2 a, 21.

[3] *Categ.,* 5, 2 a, 32-33.

Pe baza datelor de care dispunem din primul capitol, situaţia nu se prezintă întru totul aşa. Nu se poate spune, într-adevăr, „corpul este culoare", dar se poate spune „corpul este colorat". Deci, de la *culoare,* despre un anumit corp, se spune în mod paronimic, *colorat.* Dar, în acelaşi fel, paronimic, se spune şi alb, de la *albeaţă.* Dacă nu se ţine cont de acest lucru, atunci există doar două alternative corecte: sau, în formă neparonimică, nu se spune nici numele accidentului universal, nici noţiunea corespunzătoare numelui, sau, în mod paronimic, se spun ambele. Aristotel a ales o variantă de mijloc: se spune numele [paronimic], dar nu se spune noţiunea [neparonimic]. Era posibilă şi varianta: nu se spune numele [neparonimic], dar se spune noţiunea [paronimic].

Cu toate acestea, problema semnalată de Aristotel este reală, căci în cazul substanţei universale se spune *neparonimic* atât numele *(om),* cât şi noţiunea corespunzătoare numelui *(vieţuitor)* despre acelaşi subsistent.

În continuare, Aristotel, făcând abstracţie de aceste cazuri, repune în discuţie tema capitolului al III-lea, extinzând consideraţiile referitoare la relaţia *dicitur de* şi la relaţia *in esse.* Deci, la fel cum *vieţuitorul,* care se spune despre *om,* se va spune şi despre *omul anumit,* tot aşa *culoarea,* care este în *corp,* va fi şi într-*un anumit corp*[1].

Textul acesta ridică probleme serioase. Relaţia *dicitur de* putea fi concepută ca tranzitivă, dar *inesse* nu poate fi concepută tranzitiv decât în accepţia de relaţie întreg-parte, care era însă exclusă din definiţia lui *inesse*[2]. Deci, nu este vorba de o relaţie tranzitivă de genul: Braşovul *este în* Transilvania, Transilvania *este în* România, deci Braşovul *este în* România. În exemplul lui Aristotel este vorba de *culoare, corp* şi *un anumit corp. Culoarea,* afirmă Aristotel, este în *corp* şi deci va fi şi într-*un anumit corp,* la fel cum *vieţuitor* se spune despre *om* şi de asemenea despre *un anumit om*[3]. Între cele două exemple, chiar fără să intrăm în amănunte, este o mare diferenţă. Conform capitolului al III-lea, *vieţuitor* se spune, într-adevăr, şi despre *om,* şi despre *un anumit om,* dar tranzitivitatea relaţiei este garantată de faptul că şi *om* se spune despre *un anumit om.* În cazul lui *inesse* însă, chiar dacă admitem că *culoarea* este în *corp* şi de asemenea într-un *anumit corp, corpul* nu este într-un *anumit corp.* Deci, aici nu mai este vorba de o tranzitivitate a relaţiei de *inesse.*

[1] *Categ.,* 5, 2 b, 1-2.

[2] *Categ.,* 2, 1 a, 24-25.

[3] *Categ.,* 5, 2 a, 36-38.

Trebuie adăugat faptul că Aristotel schimbă aici şi perspectiva tranzitivităţii relaţiei *dicitur de,* făcând abstracţie de relaţia intermediară *„om* se spune despre *un anumit om”,* care se dovedea esenţială în capitolul al III-lea. În cazul de faţă, el insistă pe prioritatea substanţei prime faţă de ambele relaţii. Pentru *dicitur de* afirmă: dacă *vieţuitor* nu s-ar spune despre nici unul dintre *oamenii anumiţi,* nu s-ar spune nici despre *om în genere*[1], iar pentru *inesse:* dacă *culoarea* n-ar fi într-unul dintre cele singulare, n-ar fi nici în *corpul în genere*[2]. Este evident că justificarea prin tranzitivitate ar fi mai potrivită pentru ambele cazuri, în special pentru *inesse; culoarea* este într-*un anumit corp,* fiindcă *în corpul anumit* este o *anumită culoare,* dar fireşte că, spre deosebire de cazul lui *dicitur de* (în care *vieţuitorul* se spune despre *om), culoarea* nu poate fi într-o *anumită culoare.* Exemplul trebuie deci analizat atât din perspectiva antepredicamentelor, cât şi a relaţiilor prejudicative.

Un anumit corp este substanţă particulară, lucru individual prin excelenţă şi nu ridică probleme. *Culoarea* însă poate fi sau substanţă universală (gen al diferitelor culori: roşu, verde etc., care îi sunt specii şi despre care se spune), sau accident universal, care, aristotelic vorbind, se spune despre un subsistent şi este într-un subsistent. În exemplul lui Aristotel nu este substanţă universală, căci *este în corp.* Dar nu se poate afirma că este accident universal în accepţia amintită, căci Aristotel nu menţionează *decât* că *este în corp* şi nu că se spune în acelaşi timp despre corp. Ceea ce sugerează că însuşi Aristotel făcea anumite nuanţări în cadrul accidentului universal. În fine, *corp,* mai ales cu determinativul *în general,* pare a fi substanţă universală, căci *corp* se spune despre *corpurile anumite.* Dar faptul că *culoarea* este *în corp* presupune o relaţie diferită de *„culoarea* este într-*un anumit corp”.* Dacă este într-un anumit corp, atunci *culoarea* este ceva de natură obiectiv-materială. Nefiind *numai* într-un anumit corp, *culoarea* este o *proprietate comună* a *acestora,* dar nu a *corpului în genere.* Căci *corpul în genere* nu este altceva decât *noţiunea de corp* şi, respectiv, *expresia ei lingvistică.* Deci, dacă se admite că *culoarea* este o *proprietate obiectiv-materială comună* lucrurilor (corpurilor) individuale şi *este în* aceste corpuri, atunci ea nu mai poate *fi în* noţiunea de corp şi nici *în* numele acesteia, căci nici noţiunea de corp şi nici cuvântul „corp” nu sunt colorate. Altfel spus, dacă este *in re,* nu mai poate fi *in mente* sau *in voce.*

[1] *Categ.,* 5, 2 a, 37-38.

[2] *Categ.,* 5, 2 b, 3-4.

Aceasta nu înseamnă însă că între cele două situaţii (cea referitoare la relaţia dintre *culoare* şi *un corp anumit* şi cea referitoare la relaţia dintre *culoare* şi *corp în genere)* n-ar exista nici o legătură. Ea devine evidentă dacă în prima situaţie este vorba de relaţia prejudicativă *inesse,* iar în a doua despre *dicitur de.* Dar atunci enunţul aristotelic are forma: dacă *culoarea* (ca proprietate comună) *este* într-un anumit corp, atunci *culoarea* (ca nume al proprietăţii comune) *se spune despre* corp în genere (ca nume al noţiunii de corp), ceea ce sugerează o relaţie implicaţională între *inesse* şi *dicitur de* şi pune în evidenţă prioritatea substanţei prime sau a lucrului individual faţă de celelalte antepredicamente, cum conchide de altfel şi Aristotel: „dacă n-ar exista substanţele prime, atunci ar fi imposibil să existe vreunul din celelalte [antepredicamente]”[1].

Referindu-se în continuare la substanţele secunde, Aristotel consideră că specia este în mai mare măsură substanţă decât genul, ceea ce nu prezintă interes pentru contextul de faţă. Important este următorul pasaj: „Însă la fel cum se raportează substanţele prime la toate celelalte [antepredicamente], tot aşa se raportează şi specia la gen, căci specia stă la baza genului; într-adevăr, genurile se exprimă despre specii, pe când speciile nu se convertesc faţă de genuri”[2]. Cu alte cuvinte, Aristotel afirmă aici explicit caracterul *prejudicativ* al relaţiei dintre gen şi specie. Acelaşi lucru va fi repetat în continuare[3].

Este repetat, de asemenea, faptul că substanţele secunde nu sunt în subiect şi că, dintre cele ce sunt în subiect, nimic nu interzice ca numele unora să se exprime uneori despre subiect, noţiunea însă este imposibil să se exprime[4]. Un lucru nou îl constituie includerea între substanţele secunde şi a *diferenţei (diaphora).* Este vorba de *pedestru* şi *biped* ca diferenţe ale *omului.* Ele se *enunţă* despre *omul anumit* fără a fi în acesta şi, de asemenea, se enunţă şi noţiunile lor[5]. Despre *propriu (idion),* care se găseşte în aceeaşi situaţie, Aristotel nu aminteşte aici.

În următorul alineat[6] este reluată problema tranzitivităţii relaţiei *dicitur de* cu aplicaţii la specie, gen şi diferenţă. În loc de *subsistent (hypokeimenon)* Aristotel foloseşte aici, în mod consecvent, termenul de *individual (atomon),* alăturat în continuare celui *unic*

[1] *Categ.,* 5, 2 b, 5-6.

[2] *Categ.,* 5, 2 b, 17-21.

[3] *Categ.,* 5, 3 a, 1-3.

[4] *Categ.,* 5, 3 a, 15-17; vezi şi 5, 2 a, 32-33.

[5] *Categ.,* 5, 3 a, 21-28.

[6] *Categ.,* 5, 3 a, 33 - 3 b, 9.

la număr (hen arithmo), şi considerat *ceva anumit (tode ti)*[1]. Toate acestea, la care se alătură *singularul (kath'hekaston),* amintit mai sus, înseamnă unul şi acelaşi lucru, şi anume *substanţa primă.*

În alineatul următor[2], Aristotel utilizează în locul relaţiilor prejudicative *(dicitur de* şi *inesse)* termenul *a semnifica (semainein),* pe care îl mai folosise o dată în capitolul al IV-lea[3]. Despre substanţele secunde, spune că par a semnifica şi ele ceva determinat *(tode ti)* ca şi substanţele prime. În exemple se vorbeşte despre *om* şi *vieţuitor.* Ele semnifică însă mai degrabă o calitate, căci, continuă Aristotel, *om* şi *vieţuitor* nu se spun despre un singur subsistent, ci despre mai multe[4], în schimb, *albul* semnifică în mod absolut o calitate. Dar *albul* ştim că face parte dintre cele care sunt într-un subsistent[5].

Deci, „a semnifica" înseamnă atât „a fi în", cât şi „a se spune despre". Făcând abstracţie de ultimele două, întregul context aristotelic ar putea fi încadrat în ceea ce se numeşte astăzi teoria semnificaţiei.

Restul capitolului nu mai are legătură cu relaţiile prejudicative, ca de altfel nici restul capitolelor din lucrarea *Categoriae.*

4. Problema relaţiilor prejudicative în alte opere aristotelice

a) În lucrarea *Despre Interpretare,* Aristotel prezintă relaţiile judicative sau predicative propriu-zise. Judecata sau mai precis propoziţia este numită aici *logos,* dar un *logos* diferit de cel amintit în *Categorii* (*logos tes ousias*). Un *logos* care conţine un *nume* şi un *verb,* care, spre deosebire de nume, semnifică în plus timpul, îi adaugă faptul de a fi sau a nu fi şi îl face prin acestea afirmativ sau negativ şi, întotdeauna, adevărat sau fals. Relaţiile prejudicative nu au *nici una* dintre aceste determinaţii, ceea ce le deosebeşte *net* de cele judicative.

Din punct de vedere structural este important faptul că membrii relaţiei judicative sau predicaţiei sunt *nume* şi *verb,* pe când ai celei prejudicative sau *antepredicative* sunt *antepredicamente.* Prin *subiect* în cadrul judecăţii nu se mai înţelege *subsistentul.*

---

[1] *Categ.,* 5, 3 b, 10-13.

[2] *Categ.,* 5, 3 b. 10-23.

[3] *Categ.,* 4, 1 b, 26.

[4] *Categ.,* 5, 3 b, 17.

[5] *Categ.,* 5, 2 a, 31.

Subiectul judecăţii este întotdeauna *un nume,* care poate fi *singular (kath'hekaston)* sau *general (katholou)*[1]. Pentru primul, Aristotel dă ca exemplu *Kallias,* pentru al doilea, *om.* Ambii termeni greceşti sunt formaţi cu particula *kata = despre.* Singularul se spune sau se exprimă *despre (kata)* fiecare lucru în parte *(hekaston),* generalul despre *(kata)* lucruri în totalitatea lor *(holon).* Mai simplu, singularul *se spune despre unul singur,* generalul, cum zice şi Aristotel, se spune *despre mai mulţi*[2]. Dar aceasta înseamnă că numele, ca subiect al judecăţii, este definit de Aristotel prin relaţia prejudicativă *dicitur de.* Cazul numelui general ne este cunoscut. *Om* este substanţă universală care se spune despre un subsistent fără să fie în acesta. Dar, în calitate de antepredicament (ca specie), el nu este subiect, respectiv subsistent, ci cel *care se spune despre* subsistent, deci *predicat.* De aici rezultă necesitatea unor precizări terminologice şi a distincţiei precise a planurilor prejudicative şi judicative, căci altfel *subiectul* se confundă cu *predicatul.* Situaţia este aceeaşi şi pentru subiectul singular al judecăţii, care n-a fost însă tratat în cadrul relaţiilor prejudicative, deşi era implicat. Mai mult, prin *kath'hekaston* Aristotel înţelegea subsistentul ca atare, având aceeaşi semnificaţie cu individualul cel unic la număr şi anumit, care nu se poate spune *despre (kata).* Or, singularul se spune, este cel care se spune *despre* unul singur.

Dar şi *verbul,* respectiv predicatul judecăţii este definit de Aristotel tot prejudicativ. El este considerat, independent de subiectul judecăţii, ca *semn al celor care se spun despre altceva*[3]. Acel *altceva (heteron)* nu este subiectul judecăţii, faţă de care verbul ar fi predicat, cum interpretează Ammonius[4], căci verbul nu *se spune* pur şi simplu *despre (dicitur de)* nume sau subiect, ci se *afirmă* sau se *neagă.* Despre *Socrate* nu se *spune* pur şi simplu *a merge,* ci se afirmă *(merge)* sau se neagă *(nu merge). A merge* se spune simplu numai despre actul mersului sau modul de deplasare al unui vieţuitor. Dovada că aceasta este semnificaţia enunţului aristotelic o constituie şi afirmaţia că verbele, ca expresii în sine, sunt nume[5]. Şi chiar explicit, în continuarea textului amintit, Aristotel precizează: „verbul este întotdeauna semnul celor care revin, respectiv al celor [care se spun] despre un subsistent sau [sunt] într-un subsistent”[6]. Contextul prejudicativ

[1] *De Int.,* 7, 17 a, 37-17 b, 1.

[2] *De Int.,* 7, 17 a, 38.

[3] *De Int.,* 3, 16 b, 7.

[4] Ammonius, Stephanus, *Comentarii la tratatul despre Interpretare al lui Aristotel*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1971, p. 84.

[5] *De Int.,* 3, 16 b, 19-20.

[6] *De Int.,* 3, 16 b, 10-11.

este aici evident. Or, prin aceasta, Aristotel conferă verbului ca atare şi calitatea de subiect al judecăţii. Despre *a merge* se poate afirma *(este verb)* sau nega *(nu este verb),* ceea ce dă naştere unei judecăţi adevărate şi, respectiv, false.

Din tratatul *Despre Interpretare* reiese că relaţiile prejudicative nu sunt doar anterioare actului judicativ, ci sunt chiar *presupuse* de către acesta, ca *stând la baza* structurii judicative, făcând-o cu putinţă. În rezumat: despre *Socrate* pot afirma (că *merge)* sau pot nega (că *nu merge)* pentru faptul că *Socrate* se spune despre *(dicitur de)* un *om anumit,* iar a *merge* despre un anumit mod de deplasare al vieţuitoarelor.

b) În *Analiticele Prime* judecăţile apar în postură de premise, iar subiectul şi predicatul ca termeni silogistici. Raportarea premiselor şi a termenilor nu mai presupune nimic prejudicativ. Există, cu toate acestea, un text în care Aristotel revine la relaţiile prejudicative şi care este important pentru distincţia dintre *singular* şi *general.*

„Dintre toate cele existente unele sunt astfel încât nu se exprimă despre nimic altceva în mod cu adevărat general *(aletos katholou)*"[1]. Reiese, din această primă afirmaţie, că ele *se exprimă* totuşi *general,* adică despre mai multe, şi, în ultimă instanţă, că *se exprimă.* Exemplele, pe care le oferă în continuare Aristotel, sunt însă discutabile: „de exemplu: Kleon şi Kallias şi singularul *(kath'hekaston)* şi sensibilul (*aisteton)*"[2]. Kleon şi Kallias sunt însă singulare. Or, din tratatul *Despre Interpretare,* reieşea că acestea nu se spun despre mai multe. Ar exista totuşi o justificare a textului, prin adaosul că nu se spun *cu adevărat* despre mai multe. *Kleon,* fiind un nume de om, se poate spune despre mai mulţi oameni, dar în nici un caz despre toţi, cum se spune *om.* Dar sensibilul, obiectul care se vede şi se aude, este individualul ca atare, care nu numai că nu se spune despre mai multe, dar *nu se spune în genere (individuum ineffabile).* Din această cauză, Alexandru din Afrodisias consideră că *alethos katholou* n-ar avea sensul dat mai sus, ci doar pe acela de a întări faptul că cele în discuţie nu se spun despre nimic, nici în mod adevărat *(alethos),* nici în general *(katholou)*[3]. Dar oare *Kleon* şi *Kallias* nu se spun despre anumiţi oameni? Nu sunt şi ele *nume* în cel mai autentic sens al cuvântului? Iar *kath'hekaston* nu exprimă chiar prin construcţia sa (cu *kata),* ca şi *katholou* faptul că se spune *despre?*

[1] *Anal. Pr.,* A, 27, 43 a, 25-26.

[2] *Anal. Pr.,* A, 27, 43 a, 26-27.

[3] Alexander, In Aristotelis Analyticorum priorum Commentarium, Berlin, 1883, 43 a, 20.

Aristotel însuşi, în continuare, va spune chiar şi despre cele sensibile că nu se spun despre nimic decât în mod accidental, deci că totuşi s-ar putea spune accidental, dar dă ca exemple singularele *Socrate* şi *Kallias*[1]. Ceea ce înseamnă că el însuşi identifică în acest context singularul şi individualul sensibil. În plus, exemplele pe care le dă („albul acela este Socrate" şi „cel care vine este Kallias") nu sunt de tip prejudicativ (cu *dicitur de),* ci judicativ, cu *esse (einai).* Aceasta înseamnă că aici se confundă planul prejudicativ cu cel judicativ. Dacă se face distincţia respectivă, atunci textul poate fi explicitat astfel: individualul nu se spune în nici un fel, căci este subsistent *in re,* singularul se spune despre *(dicitur de)* individual (planul prejudicativ), dar nu se spune că *este* sau *nu este* (planul judicativ) decât în mod accidental, datorită faptului că nu este *cu adevărat general.*

c) În *Analiticele Secunde,* revenind asupra relaţiilor *inesse* şi *dicitur de,* Aristotel numeşte „în sine" *(kath'hauto)* ceea ce *nu se spune despre* vreun subsistent, iar pe cele care *se spun despre* un subsistent le numeşte *accidente* (*symbebekota*)[2]. Textul justifică deci *parţial* denumirea predicamentelor respective. Spunem parţial, deoarece denumirea nu corespunde accidentului particular, care nu se spune, iar celui universal îi corespunde *numai* în măsura în care se spune. Or, accidentul universal era caracterizat drept ceea ce şi *este în* şi se *spune despre.*

Şi substanţa universală *se spune despre* fără a fi accident. Aceasta, datorită faptului că aparţine esenţei.[3] Pe de altă parte, tot accident este numit şi cel care nu revine prin sine unui subsistent[4], ceea ce justifică denumirea de accident particular, dar face cu totul discutabilă determinarea în genere a accidentului prin *in esse* şi *dicitur de.*

În acelaşi context, Aristotel consideră că este universal sau general ceea ce revine *(hyparche)* tuturor şi în sine şi prin sine, de unde conchide că orice universal revine cu necesitate lucrurilor[5]. Dar aici prin *a reveni* trebuie să se înţeleagă (ca şi în *De Int.,* 3, 16 b, 10-11) atât *a se spune despre,* cât şi *a fi în,* ceea ce înseamnă că, *numai* pe baza uneia dintre relaţiile rejudicative, nici Aristotel însuşi nu putea să justifice antepredicamentele, nici separat, nici grupate (respectiv ca universale-particulare sau ca substanţe-atribute).

---

[1] *Anal. Pr.,* A, 27, 43 a, 33-36.

[2] *Anal. Post.,* A, 4, 73 b, 5-10.

[3] *Anal. Post.,* A, 4, 73 a, 34-35.

[4] *Anal. Post.,* A, 4, 73 b, 10-11.

[5] *Anal. Post.,* A, 73 b, 27-28.

În *Analiticele Prime* Aristotel utilizează în mod consecvent termenul *hyparchein,* sinonim cu *endechestai* şi *hepesthai* pentru a reda raportul dintre subiectul şi predicatul premiselor. În loc să spună „Toţi *S* sunt *P*", el va zice „*P* revine la toţi *S*". Prin „revine la toţi", înţelegând din propriile sale explicaţii, a fi în întreg, care este acelaşi lucru cu a se enunţa despre toţi.[1] Dar aceasta înseamnă că şi la nivel judicativ se menţine bivalenţa lui *a reveni,* cu deosebirea că aici *a fi în* şi *a se spune despre* se referă la relaţia judicativă dintre subiect şi predicat. Poate tocmai acesta este motivul pentru care Aristotel, în cadrul silogisticii, nu l-a preferat nici *pe a fi în,* nici pe *a se spune despre* pentru a reda premisa, ci pe *a reveni,* care le presupune pe amândouă, dar nu se identifică cu nici una. În plus, ambele au şi semnificaţie prejudicativă.

Încep să se contureze astfel, ca modalitate de exprimare, trei niveluri: (a) cel *prejudicativ,* în care apar relaţiile *a fi în* şi *a se spune despre* între *antepredicamente;* (b) cel *judicativ* propriu-zis, în care apare verbul copulativ *a fi* între *subiect* şi *predicat;* (c) cel *silogistic,* în care apare verbul *a reveni* între *termeni.* Ceea ce poate fi şi exemplificat, utilizând relaţii cu membri în aparenţă identici:

(a) *vieţuitor* se spune despre *om*;
(b) *omul* este *vieţuitor;*
(c) *vieţuitor* revine fiecărui *om.*

Aristotel însuşi, în alt loc din *Analiticele Secunde,* se referă indirect la distincţia dintre (a) şi (b). El porneşte de la două judecăţi, pe care le consideră la fel de îndreptăţite: „albul este lemn" şi „lemnul este alb". Din punct de vedere judicativ nu se petrece nimic deosebit în cele două exemple. Ceva alb poate să fie din întâmplare lemn şi tot din întâmplare un lemn poate să fie alb. Pe plan prejudicativ însă, raportarea termenilor este alta, căci albul, consideră Aristotel, nu poate juca rol de subsistent, pentru lemn, pe când lemnul este subsistentul care s-a întâmplat să fie alb.[2]

Pe baza nivelurilor distinse, exemplele ar lua următorul aspect:

(a) *lemn* nu se spune despre *alb* – *alb* se spune despre *lemn,*
lemnul nu este în *alb* – *albul* este în lemn,

[1] *Anal. Pr.,* A, 1, 24 b, 25-26.

[2] *Anal. Post.,* A, 22, 83 a, 6-7.

(b) *albul* este *lemn* – *lemnul* este *alb,*

(c) *lemn* revine unor *obiecte albe* – *alb* revine unor *lemne.*

La nivel prejudicativ se dovedeşte *imposibilă* admiterea ambelor exemple; la nivel judicativ, ambele exemple pot fi adevărate; la nivelul raportării termenilor (este vorba de conversiunea particular afirmativei) se dovedeşte chiar *necesar* ca admiterea uneia dintre ele să implice admiterea celeilalte.

Fără să intrăm în alte amănunte, semnalăm, din acelaşi capitol, încă două probleme legate direct de relaţiile prejudicative. Ambele se referă la tranzitivitatea relaţiilor prejudicative. Prima interzice atât raportarea prejudicativă a calităţilor, respectiv calitatea calităţii, cât şi raportarea lor reciprocă.[1] Aristotel distinge clar, şi cu acest prilej, planul judicativ de cel prejudicativ, afirmând că acestea (calităţile) se pot enunţa [pe plan judicativ], formând ceva [o judecată] *adevărat,* dar [pe plan prejudicativ] nu se pot exprima *cu adevărat* reciproc.[2] Pe plan silogistic ar fi interesat doar simpla posibilitate a raportării.

Ca şi în cazul precedent, se cristalizează utilizarea de către Aristotel cu precădere a unor termeni pentru descrierea relaţiilor de la cele trei niveluri:

(a) *legein, kategorein, en einai,*

(b) *einai* + *onoma,* verb la prezent, *eipein,*

(c) *hyparchein, endechestai, hepesthai.*

Inconsecvenţa cea mai frecventă o constituie utilizarea la toate trei nivelurile a lui *kategorein,* mai frecvent la nivelurile (a) şi (c), de unde decurge şi transpunerea *la toate* nivelurile a denumirilor date membrilor care intră în relaţiile respective: celui despre care se spune (subiect); cel care se spune (predicat). Pentru treapta prejudicativă am fost nevoiţi deja să introducem termenul de „subsistent” în loc de „subiect”, care este potrivit pentru treapta a II-a; iar în loc de „predicat” am sugerat termenul „atribut”.

În fine, exemplul pe care îl dă Aristotel pentru a ilustra faptul că în cazul tranzitivităţii relaţiei *dicitur de,* deci când nu apare cazul de raportare a calităţii la calitate, ci a genului la specie şi, respectiv, diferenţă, regresia este limitată, ilustrează şi

[1] *Anal. Post.,* A, 22, 83 a, 36-38.

[2] *Anal. Post.,* A, 22, 83 a, 39-40.

posibilitatea, despre care s-a vorbit deja, de a distinge la Aristotel *singularul* de *individual* şi de a considera ca îndreptăţită raportarea prejudicativă a primului la ultimul. Astfel, zice Aristotel, *vieţuitor* se spune despre *om,* acesta despre *Kallias,* iar acesta despre altul din ceea ce există.[1] Dar aceasta înseamnă că termenul *Kallias,* cel puţin în acest caz, apare ca distinct de subsistentul individual, despre care se poate spune, sau de acea parte a esenţei, cum s-a tradus în engleză *(of something else which is part of the essence)*[2], despre care se poate exprima.

d) Există însă şi texte în care planurile prejudicativ şi judicativ tind să se confunde. În *Topice,* de exemplu, unde este vorba de planul judicativ, al problemelor sau tezelor = judecăţi propriu-zise, şi silogistic, al premiselor, raportarea celor patru predicabili (definiţia, propriul, genul şi accidentul) se face în cadrul predicaţiei, jucând fiecare rol de subiect sau predicat. În cazul propriului, acesta *se adevereşte (aletheuetai)* sau nu în raport cu un anumit subiect, adică alcătuieşte **(**în calitate de predicat) o judecată adevărată sau falsă, dacă este afirmat sau negat despre subiectul respectiv. Dar, zice Aristotel, sunt cazuri în care se adevereşte numele propriului, dar nu se adevereşte noţiunea lui sau invers.[3] Problema apăruse şi la nivel prejudicativ, dar *fără* adeverire. În rest, în ambele situaţii, numele şi noţiunea *se exprimă,* ca *predicat* despre un *subiect,* ceea ce face ca, terminologic, situaţiile să nu mai poată fi distinse, deşi ele sunt cu totul diferite. *Nemuritor,* de exemplu, care nu este propriu *omului,* pe plan prejudicativ, *nu se poate spune* despre *un anumit om,* ca subsistent de referinţă, pe când pe plan judicativ *se poate afirma* foarte bine că „omul *este* nemuritor" sau *se poate nega* acest lucru „omul *nu este* nemuritor", negaţia din al doilea caz adeverindu-se. Or, aceasta înseamnă că este necesară nu numai distincţia nivelurilor respective, ci şi a terminologiei utilizate în cele două situaţii.

e) Relaţiile prejudicative ocupă un loc aparte în *Metafizica* lui Aristotel, în special în cărţile referitoare la teoria substanţei. Ele necesită deci o analiză din punct de vedere prejudicativ, care deschide astfel perspectiva ontologică, general-filosofică a relaţiilor prejudicative.

---

[1] *Anal. Post.,* A, 22, 83 b, 5-6.

[2] H. Tredenniek, *Aristotle Posterior Analitics*, London, 1960, p. 123.

[3] *Top.,* E, 4, 132 b, 3-8.

Obiectul metafizicii sau al filosofiei prime îl constituie ceea ce Aristotel numeşte *to on (ens),* termen cu multe semnificaţii, ca şi *logos. To on* este participiul prezent neutru de la *eimi = a fi (esse),* traductibil direct prin *ceea ce este* (masculinul fiind *ho on = cel care este* şi femininul *he ousa = cea care este).* Având în vedere că are şi sensul de *a exista, to on* poate fi tradus şi prin *ceea ce există.* În româneşte au fost adoptaţi următorii termeni: fiinţă, existenţă, fiind şi existent. Ultimii doi nu pot fi justificaţi gramatical. *Fiindul,* masculin, reprezintă traducerea lui *ho on = cel care este,* nu *ceea ce este,* având şi forma feminină *(fiinda, cea care este* pentru *he ousa).* Acelaşi lucru este valabil pentru *existentul* şi *existenta.* În plus, termenii aceştia nu sunt uzuali în limba română. Francezii şi germanii au participiul prezent (*l'étant* şi *das Seiende),* cel german fiind chiar la neutru, dar nu le utilizează întotdeauna pentru a-l traduce pe *to on,* cel puţin în *Metafizica* lui Aristotel. Francezii îl traduc prin *l'être*[1], iar germanii prin *das Sein,* ceea ce în româneşte înseamnă *fiinţa.* Herman Diels, în *Die Fragmente der Vorsokratiker,* traduce însă consecvent prin *das Seiende* pe *to on* şi prin *das Sein* pe *to einai* = infinitivul prezent substantivat al lui *eimi,* traductibil prin *faptul de a fi.* Or, în acest sens, termenul românesc de *fiinţă* se potriveşte mai mult pentru *faptul de a fi* decât pentru *ceea ce este.* Ultimul, având sens existenţial, se apropie mai mult de *existenţă.*

Indiferent cum ar fi tradus, termenul *to on* are multiple semnificaţii, cu totul diferite, care nu pot fi redate printr-un singur cuvânt. Din această cauză şi pentru faptul că la noi s-a încetăţenit totuşi traducerea prin *fiinţă,* vom menţine termenul, căutând să-l înlocuim treptat, după context, cu termeni corespunzători semnificaţiilor sale multiple.

Aristotel însuşi repetă de câteva ori faptul că termenul „fiinţă" are mai multe semnificaţii[2], dar, dintre toate, ea semnifică în primul rând esenţa (*to ti estin*), care la rândul ei semnifică substanţa *(ousia)*[3]. Deci, fiinţa semnifică esenţa şi aceasta substanţa. Trebuie remarcat aici faptul că, în greacă, legătura dintre aceşti termeni este realizată şi prin forma gramaticală, căci toţi provin din verbul *a fi (eimi)*; fiinţa *(to on* = participiu prezent neutru); esenţa *(to ti estin* = prezentul substantivat neutru al întrebării „ce este?"); substanţa *(he ousia* provine din *he ousa* = participiu prezent feminin „cea care este,

[1] J. Tricot traduce în mod consecvent pe *to on* cu *l'Être* (cf. *l'Être en tant qu'être* pentru *to on he on*), menţionând totuşi, la *Index*, că *to einai* este faptul de a fi (*le fait d'être*), pe când *to on*, lucrul care este (*la chose qui est*), ambele având şi sensul existenţial. Pentru *to on* propune chiar *l'être existant*, dar nu utilizează participiul prezent, respectiv *l'étant* (Aristote, *La Métaphysique*, tome II, Paris, 1962, p. 853).

[2] Cf. *Metaph.,* D, 7; G, 2; Z, 1, 1028 a, 10.

[3] *Metaph., Z*, 1, 1028 a, 14-15.

fiinda"). Aristotelic vorbind, toate aceste disocieri se fac în cadrul lui *a fi,* care nu trebuie uitat că înseamnă şi *a exista.*

Dar şi substanţa are mai multe semnificaţii (cel puţin patru, zice Aristotel): *esenţa permanentă* sau *quidditatea (to ti en einai = quod quid erat esse)* definită scolastic: *hoc per quod aliquid habet esse quid; generalul; genul* şi *subsistentul*[1]. Ultimele două ne sunt deja bine cunoscute.

Expunerea lui Aristotel este cu totul nesistematică, cu numeroase reveniri, nuanţări şi chiar anulări ale celor spuse anterior. Raportul de „semnificare" dintre fiinţă, esenţă şi substanţă, de exemplu, pare a se reduce la *identificarea* acestora, căci Aristotel însuşi reduce întrebarea despre fiinţă la cea despre substanţă; „ce este fiinţa" la „ce este substanţa"[2]. Pe de altă parte, uită pe traseu de distincţia dintre *esenţă* şi cele două (fiinţă şi substanţă), ceea ce nu este însă întâmplător, căci tot el identifică în *Topice* esenţa cu substanţa, respectiv o enumeră alături de celelalte nouă categorii în locul substanţei.[3] De altfel, esenţa nu se identifică cu substanţa în genere, ci mai ales cu ceea ce Aristotel numise în *Categorii* „substanţă secundă". Toate acestea sunt, desigur, derutante şi supărătoare, dar nu trebuie uitat că Aristotel însuşi era conştient de acest lucru, pe care îl subliniază în permanenţă, în legătură cu fiecare termen utilizat. Problema cea mai importantă pentru exegetul modern este de a nu absolutiza nici unul dintre termenii care intervin, pentru a nu pierde din vedere mulţimea semnificaţiilor. Acestea din urmă pot fi apoi desemnate cu termeni tehnici. Chiar simpla traducere în româneşte a derivatelor lui *eimi* prin fiinţă, esenţă, substanţă segmentează cursul enclitic al gândirii lui Aristotel. Şi este bine să fie aşa, căci „cursul" acesta nu este procesual, evolutiv, ca la Hegel, ci hermeneutic, interpretativ. Se dovedeşte adesea că termenii generici de la care porneşte analiza aristotelică au semnificaţii nu numai diferite, ci chiar incompatibile. Şi, totuşi, Aristotel menţine termenii, adăugându-le uneori determinaţii, cum a facut-o în cazul substanţei. Substanţa *primă* este cea care *nu se spune,* substanţa *secundă* cea care *se spune.* Or, dacă prima *este* substanţă, atunci a doua *nu este* substanţă sau este *non*-substanţă. Dar acest lucru este evident numai *pentru noi,* care înţelegem prin „substanţă" *numai* substanţa primă. Dacă i-am zice *cea care este* sau *ceea ce este,* atunci substanţa secundă ar merita mai mult acest nume, căci despre *om* spunem că *este,* iar despre *omul*

[1] *Metaph.,* Z, 3, 1028 b, 33-36.

[2] *Metaph.,* Z, 1, 1028 b, 4.

[3] *Top.,* A, 9, 103 b.

anumit mai degrabă că există, subsistă etc., chiar fără să ştim despre existenţa = fiinţa lui. După cum zicem şi despre *trandafir* că *este* roşu, fără să ne gândim la o *anumită floare de trandafir* a cărei existenţă-fiinţă durează câteva zile într-o vază.

Aristotel începe analiza substanţei, în cartea Z a *Metafizicii,* pornind de la ultimul din cei patru termeni menţionaţi. De la *subsistent, hypokeimenon* pe care îl consideră ca fiind cel despre care se spun celelalte, dar care nu se spune despre acestea.[1] Textul este important, căci precizează sensul prejudicativ al relaţiei cu mai multă pregnanţă decât în *Categorii,* unde nu se vorbea despre subsistent ca atare, ci numai despre relaţia antepredicamentelor cu subsistentul, ceea ce crea iluzia contextului judicativ. Definiţia de mai sus corespundea substanţei prime. Aici subsistentul va fi numit prim *(proton)*[2], iar substanţa considerată în genere.

Dar subsistentul are şi el trei semnificaţii, şi anume: *materia, forma* şi *compusul acestora,* cu exemple ca: *arama* pentru materie, *înfăţişarea exterioară* pentru formă şi *întregul* pentru compus[3]. Este acum evident că *hypokeimenon* nu poate să însemne *subiect,* dacă prin acesta se înţelege subiectul unei propoziţii sau judecăţi. Mai mult chiar, în accepţia de materie, subsistentul îşi pierde caracteristica individualităţii şi semnifică *subsistenţa* în genere, substratul oricărei fiinţe sau existenţe.

De altfel, Aristotel însuşi spune că materia în sine nu înseamnă ceva determinat. Ea nu este nici cantitate, nici altceva dintre cele care se spun ca determinând fiinţa-existenţă.[4] Dar aceasta înseamnă că, deşi s-a pornit de la fiinţa-existenţă, s-a ajuns la ceva independent de aceasta, care *stă la baza* acesteia. Şi, în mod curios, infirmând în aparenţă toate definiţiile substanţei prime, se dovedeşte că aceasta, la rândul ei, se spune despre materie[5]. Cu alte cuvinte, că materia este subsistentul despre care se spune substanţa (= fiinţa = esenţa). Prin aceasta însă, Aristotel mai adaugă o relaţie prejudicativă la cele cunoscute deja. Cea dintre substanţa primă şi subsistenţă. Dar, în această accepţie, substanţa primă, care avea doar statut ontic *(in re),* se dovedeşte o categorie autentică, care se spune despre *(dicitur de)* subsistenţă sau materie.

Spunem că această situaţie infirmă „în aparenţă" definiţiile substanţei prime, deoarece, în mod evident, nu poate fi vorba de ea însăşi, ca lucru individual, ci de *numele*

[1] *Metaph.,* Z, 3, 1028 b, 36-37.

[2] *Metaph.,* Z, 3, 1029 a, 1.

[3] *Metaph.,* Z, 3, 1029 a, 2-5.

[4] *Metaph.,* Z, 3, 1029 a, 20-21.

[5] *Metaph.,* Z, 3, 1029 a, 23-24.

ei. În plus, aici *dicitur de* nu mai are sensul obişnuit al denominării, căci materia are un *nume,* i se spune *materie.*

Dar Aristotel anulează imediat întreaga discuţie, întorcându-se la punctul de vedere după care substanţei îi revine caracterul de lucru individual, determinat.[1] Şi Aristotel dă ca exemplu corpurile în genere: vieţuitoarele, plantele cu părţile lor; corpurile fizice, cum sunt focul, apa, pământul, părţile acestora; cele alcătuite din acestea, din părţile lor sau din totalitatea lor, cum este cerul şi părţile lui, astrele, luna şi soarele.[2]

Contextul este important, deoarece lămureşte pe deplin semnificaţiile primului termen, *hypokeimenon,* care apare în relaţiile prejudicative, dar care mai are şi o semnificaţie general ontologică (a) şi, firește, (c) semnificaţia gramatical-judicativă.

(a) subsistenţa – materia;
(b) subsistentul – lucrul individual, corpul;
(c) subiectul – numele sau denumirea.

Celelalte sensuri ale substanţei se referă la al doilea termen al relaţiilor prejudicative. Este vorba de quidditate, gen şi general.

Quidditatea (to ti en einai) este identificată adesea cu *esenţa (to ti estin).* Nici Aristotel nu se străduieşte prea mult să le distingă. Ele sunt însă de ordin diferit. Esenţa, cum s-a menţionat deja[3], stă alături de fiinţă şi substanţă, pe când quidditatea este subordonată substanţei şi stă alături de general şi gen. Dar, cum planurile se întrepătrund, cauza constituind-o multiplele semnificaţii ale substanţei, se poate dovedi că esenţa nu stă totuşi pe acelaşi plan cu substanţa în genere, ci numai cu substanţa secundă, pe care Aristotel o numeşte de regulă formală sau noţională, spre deosebire de substanţa primă, numită corporală, sensibilă sau fizicală.

Dar ce este substanţa formală? În sensul de substanţă secundă, ea s-a dovedit a fi specia şi genul, dar, după distincţia dintre materie, formă şi compusul acestora, substanţa formală ar putea să fie chiar forma, iar cea corporală compusul, materia ieşind din discuţie, ca fiind de ordinul subsistenţei. Şi, într-adevăr, Aristotel numeşte adesea

[1] *Metaph.,* Z, 3, 1029 a, 27-28.

[2] *Metaph.,* Z, 2, 1028 b, 8-13.

[3] *Metaph.,* Z, 1, 1028 b, 14-15.

substanţa chiar formă[1], vorbind despre o substanţă fără materie[2], care nu este alta decât substanţa formală.

Însă nu numai esenţa este substanţă formală şi, respectiv, formă, ci şi quidditatea[3], prin quidditate înţelegând în mod expres substanţa fără materie[4].

Or, aceasta înseamnă că numai cu aceste elemente nu se poate face nici o distincţie între esenţă şi quidditate. Ar mai rămâne o problemă, legată de data aceasta de semnificaţiile multiple ale formei.

Pentru formă, Aristotel utilizează doi termeni: *eidos* şi *morphe.* Primul are semnificaţii multiple, ca: Idee, în sens platonic; formă logică în genere şi specie, în comparaţie cu genul, fiind o noţiune cu semnificaţii la fel de multiple ca şi *logos* şi *ousia* şi fiind tradusă de fiecare dată altfel, în funcţie de context. *Morphe* are mai mult sensul de aspect exterior, ca în exemplul amintit deja. Când Aristotel combate, de exemplu, semnificaţia de Idee a formei *(eidos),* o combate pe motivul că Platon concepea Ideile ca fiind *separate* de lucruri[5], ceea ce înseamnă că pentru Aristotel forma *nu este separată* de lucrurile individuale. El chiar consideră uneori că forma în genere *(eidos)* nu este altceva decât forma particulară *(morphe),* localizată în lucrul sensibil.[6] Aristotelic vorbind, forma nu *este separată,* dar este *separabilă* de lucrul individual, ce-i drept, pe cale logică.[7] Această *separabilitate logică* este cheia de boltă a întregii ontologii aristotelice, punctul forte (antiplatonic), dar şi cel mai obscur. Forma separată (Ideea) ar trebui să fie *independentă* de lucrul individual, o substanţă ca atare, care ar dubla substanţa propriu-zisă, ceea ce nu admite Aristotel. Forma separabilă este *substanţă formală,* formă a substanţei, care, pe de o parte, este în lucrul sensibil, dar şi în mintea sau sufletul omului, fiind, în acelaşi timp, *substanţă noţională (he kata ton logon ousia*)[8]. Şi Aristotel ajunge astfel la conjugarea acestor entităţi cu quidditatea[9]. Dar quidditatea, anticipând, este specia şi genul, deci tocmai substanţa secundă, caracterizată prin *dicitur de.* În aceste

[1] *Metaph.,* Z, 11, 1037 a, 29.

[2] *Metaph.,* Z, 7, 1032 b, 14.

[3] *Metaph.,* Z, 7, 1032 b, 1-2 şi 1035 b, 33.

[4] *Metaph.,* Z, 7, 1032 b, 14.

[5] *Metaph.,* A, 9, 991 b, 1-3 şi M, 1080 a, 1-2.

[6] *Metaph.,* Z, 8, 1033 b, 5-6.

[7] *Metaph.,* H, 1, 1042 a, 29.

[8] *Metaph.,* E, 1, 1025 b, 27-28; 1035 b, 15.

[9] *Metaph.,* Z, 10, 1035 b, 16.

condiţii, forma, în genere, se dovedeşte compusă din trei tipuri de entităţi: *in re, in mente* şi *in voce:*

(a) *in re (en to aistheto)* - *morphe*
(b) *in mente (en te psyche)* - *logos*
(c) *in voce (en te phone)* - *to ti en einai.*

Pe baza acestor trei accepţii ale formei s-ar putea face o distincţie între esenţă, ca semnificându-le pe primele două (a)+(b), şi quidditate, ca semnificând-o pe a treia (c). Aceasta n-ar fi însă o distincţie aristotelică. În maniera lui enclitică, Aristotel înţelege prin esenţă toate aceste semnificaţii şi, în plus, înţelege acelaşi lucru şi prin quidditate. Distincţia va fi însă operantă la nivel prejudicativ, căci este uşor de observat că (a) presupune relaţia *inesse,* iar (c) *dicitur de.* Între acestea rămâne (b), la fel de nedeterminat ca şi în *Categoriae.* Cele trei accepţii îi permit însă lui Aristotel să jongleze cu termenul în orice împrejurare şi la fel cu termenii esenţă, quidditate şi substanţă, care toate se dovedesc când în lucruri, sau fiind chiar lucrurile individuale, când în mintea omului, când spunându-se despre lucruri. Aceste trei accepţii ale formei sunt fundamentul ontologic al accidentului universal, al predicamentului definit simultan prin *inesse* şi *dicitur de.* Rămâne deschisă însă problema dacă în cele trei cazuri este vorba sau nu despre *aceeaşi* formă.

Vorbind despre quidditate, în cartea Z a *Metafizicii,* Aristotel va trata şi despre *gen,* care constituia, alături de aceasta, de subsistent şi general, semnificaţiile substanţei în genere. Căci el consideră că nu există quidditate pentru formele care nu ţin de gen.[1]

Identificând quidditatea cu forma în genere[2], Aristotel îi atribuie în mod explicit, în funcţie de context, toate accepţiile formei. Quidditatea se va dovedi legată de substanţă în diferite moduri ca fiind ea însăşi substanţă[3], ca fiind substanţa fiecărui lucru individual[4], ca făcând parte *dintre* substanţe sau ca *revenind* substanţei (*hyparchei te ousia*)[5]. *Hyparchein* semnifică şi aici *inesse,* dar nu-l exclude pe *dicitur de.*

[1] *Metaph.,* Z, 4, 1030 a, 11-12.

[2] *Metaph.,* H, 4, 1044 a, 36.

[3] *Metaph.,* H, 1, 1042 a, 17.

[4] *Metaph.,* Z, 6, 1031 a, 18.

[5] *Metaph.,* Z, 4, 29-30.

Pe baza legăturii stringente a quidditătii cu substanţa, Aristotel încearcă în aparenţă o delimitare a acesteia de esenţă. S-ar părea astfel că esenţa ar avea o sferă mai largă decât quidditatea. Esenţa revine nu numai substanţei, ci şi celorlalte categorii. Căci şi despre calitate, de exemplu, ne putem întreba „ce este?" *(ti estin).* Esenţa revine însă în mod direct substanţei, pe când celorlalte categorii indirect.[1] S-ar putea conchide că quidditatea ar fi esenţa care revine în mod direct substanţei, dar Aristotel va conchide că, tocmai datorită faptului că esenţa revine totuşi (indirect) şi calităţii sau cantităţii, va exista şi quidditate a acestora, deci şi quidditate cu semnificaţia de esenţă indirectă.

Quidditatea se deosebeşte însă de esenţă, chiar dacă Aristotel nu marchează acest lucru, prin faptul că *noţiunea quidditătii este definiţia*[2]. Definiţia este *compusă* însă din gen proxim şi diferenţă specifică, pe când esenţa este *simplă* specie sau gen. Mai cu seamă genul este acela care redă esenţa.[3] Acesta este şi motivul pentru care Aristotel, în *Metafizica,* consideră că genul este substanţă în mai mare măsură decât speciile[4], pe când în *Categoriae* (5, 2 b, 7-8) considera tocmai invers (criteriul din *Categoriae* fiind apropierea de substanţa primă, iar cel din *Metafizica* substanţa formală). Genul simplu, fără diferenţa specifică, nu este pus în legătură cu quidditatea, ci *întotdeauna* cu esenţa. Genul este definit ca cel care se exprimă *în esenţă* despre mai multe lucruri.[5] Aceasta este una dintre puţinele teze pe care Aristotel nu le infirmă pe parcurs, căci şi genul, ca toţi ceilalţi termeni, are mai multe semnificaţii.

Definiţia, în schimb, apare atât ca noţiune a quidditătii, cât şi a esenţei[6], ceea ce nu nu ne mai surprinde.

Ca definiţie însă, quidditatea este *noţiune*[7] al cărei sediu este *in mente.* Şi Aristotel Aristotel va aminti acest lucru chiar în cadrul discuţiei despre definiţie.[8]

Pe de altă parte, tot ca definiţie, quidditatea este alcătuită în mod necesar din cuvinte[9], ceea ce înseamnă că are şi semnificaţie *in voce.*

---

[1] *Metaph.,* Z, 4, 1030 a, 17-32.

[2] *Metaph.,* Z, 5, 1031 a, 12.

[3] *Top.,* 5, 142 b, 27.

[4] *Metaph.,* H, 1, 1042 a, 14.

[5] *Top.,* 5, 102 a, 31-32 şi *Metaph.,* D, 28, 1024 b, 5.

[6] *Anal. Post.,* B, 10, 93 b, 29.

[7] *Metaph.,* Z, 12, 1038 a, 29.

[8] *Metaph.,* Z, 15, 1040 a, 4.

[9] *Metaph.,* Z, 15, 1040 a, 9-10.

În plus, definiţia, deşi este compusă din gen şi diferenţă, alcătuieşte o singură noţiune.[1] Deci se comportă ca un singur cuvânt. Dar, în această situaţie, ne putem întreba imediat dacă ea nu poate fi caracterizată prin relaţiile prejudicative *inesse* şi *dicitur de* şi, bineînţeles, dacă Aristotel însuşi nu a încercat acest lucru.

Având ca principal component genul, definiţia poate fi considerată că se comportă ca şi aceasta. Or, genul era considerat substanţă universală, care *nu este în,* dar se *spune despre.* Şi se spune direct despre specie, despre fiecare singular şi despre toate lucrurile individuale cuprinse în sfera speciei. Şi, într-adevăr, aşa cum despre *om* (specie) se spune *vieţuitor* (gen), se poate spune şi *vieţuitor raţional* (definiţie) şi tot aşa despre *Socrate* (singular) şi despre toţi *oamenii anumiţi* (individuali).

În *Metafizica,* Aristotel se pare că adoptă chiar această poziţie. El exprimă definiţiile nepropoziţional, ca: „vieţuitor biped" despre *om* şi despre *Socrate.* Utilizarea lui *hyparchein,* ca relaţie între definiţie şi substanţă, îl sugerează deci pe *kategorein* sau *legein.* Şi Aristotel va utiliza şi aceşti termeni.

Despre gen, care intră în compoziţia definiţiei, Aristotel spune că „se exprimă în esenţă"[2]. Acelaşi lucru este valabil şi despre diferenţă şi, ca atare, despre definiţie. Aristotel chiar foloseşte cu acelaşi înţeles expresiile *hyparchein, kategorein, legein* în acelaşi fragment.[3]

Pe baza relaţiei prejudicative se poate stabili în acest moment o distincţie evidentă între esenţă şi quidditate. Esenţa se exprimă prin *toate* atributele neaccidentale, iar quidditatea *numai* prin două dintre acestea, respectiv prin genul proxim şi diferenţa specifică. Deci esenţa are o sferă mai largă decât quidditatea.

Dar, ca şi în cazul relaţiilor prejudicative din *Categoriae,* şi în cazul definiţiei este prezentă posibilitatea interpretării ei judicative; cu atât mai mult cu cât Aristotel o utilizează clar şi în context judicativ şi chiar silogistic. Judicativ, ea devine predicatul unei judecăţi care poate să fie adevărată sau falsă.[4] În cazurile acestea însă, definiţia nu se spune pur şi simplu *(dicitur de),* ci se spune că *este* sau *nu este.* Se afirmă, de exemplu, că „Omul *este* vieţuitor raţional", nu se spune „vieţuitor raţional" despre „om".

---

[1] *Metaph.,* Z, 12, 1037 b, 25-26.

[2] *Top.,* A, 5, 102 a, 32-33.

[3] *Anal. Post.,* B, 4, 91 a, 18-22.

[4] *Top.,* Z, 1, 139 a, 36-38.

În cadru silogistic, definiţiile pot fi premise (principii) ale demonstraţiilor.[1] În acest caz, definiţia îşi pierde specificul de predicat *(kategoroumenon),* căci, aplicându-i-se cuantificatorul, poate să devină subiect. Premisa „Toţi oamenii sunt vieţuitoare raţionale" poate să apară şi în forma „Toate vieţuitoarele raţionale sunt oameni". Pe plan prejudicativ, specia *nu se poate spune* despre definiţie (nici despre genul pe care aceasta îl cuprinde), iar pe plan judicativ *specia nu se poate afirma* despre definiţie în cadrul unei propoziţii adevărate.

Din perspectivă prejudicativă, definiţia este analogă genului şi speciei, constituind un caz aparte, al quidditătii, faţă de cel (mai extins) al esenţei. Dar şi acestea, la rândul lor, fac parte din cadrul şi mai extins al *generalului (katholou)* sau universalului, cum a fost numit de scolastici. Nu vom utiliza termenul de „universal", căci acesta şi-a dobândit semnificaţie tehnică în silogistică, fiind opus particularului *(en merei)* şi nu singularului *(kath'hekaston)* şi individualului *(atomon).*

În principiu, având în vedere cazurile precedente, pe care le înglobează, generalul va fi şi el o entitate la fel de ambiguă, oscilând, în funcţie de context, între cele trei domenii ale antepredicamentelor (*in re, in mente, in voce*).

În mod curios, la prima vedere, în *Metafizica,* Z, capitolul 13, Aristotel începe prin a infirma calificativul de *substanţă* pentru general.[2] Dar aceasta înseamnă că el nu mai poate fi considerat alături de quidditate şi gen, de formă în genere şi de esenţă. Ce-i drept, aici este vorba de „cele generale care se spun" *(ton katholou legomenon),* deci de entităţi *in voce.* Dar şi genul era entitate *in voce,* ca şi *quidditatea,* şi totuşi erau substanţe prin excelenţă.[3] Totul devine clar dacă în cazul quidditătii vorbim de substanţă secundă, iar în cazul generalului de substanţă primă. În plus, aici intervine o nuanţă. Aristotel combate identificarea, în manieră platonică, a generalului cu substanţa primă ca atare. Dar, pentru a fi *in re,* generalul nu trebuie să fie *res.*

Spre deosebire de substanţa [primă] care este proprie fiecărui lucru individual şi nu revine altora, generalul este comun acestora, el revine în mod firesc mai multor lucruri individuale[4].

Ce poate să fie deci de aşa natură încât, fără a fi lucru individual, să revină lucrului individual, dar nu unuia singur, ci mai multora? O va spune Aristotel însuşi referindu-se

[1] *Anal. Post.,* B, 3, 90 b, 24.

[2] *Metaph.,* Z, 13, 1038 b, 9.

[3] *Metaph.,* Z, 5, 1031 a, 12-14.

[4] *Metaph.,* Z, 13, 1038 b, 10-12.

în genere la ceea ce se spune în comun *(koinon)* şi care nu poate fi lucru individual determinat *(tode ti),* nici o *însuşire* sau *proprietate* a acestuia *(toionde).*[1] Aceasta, într-adevăr, poate fi *in re* fără a fi *res.* Şi, întrucât este în *(in est)* mai *multe* lucruri individuale, generalul (în această accepţie, de proprietate comună) ne aminteşte de *accidentul universal,* respectiv de acea determinare a acestuia legată de relaţia prejudicativă *inesse.*

Dar generalul este caracterizat în mod explicit şi prin relaţia prejudicativă *dicitur de,* căci, zice Aristotel, generalul se spune întotdeauna despre un anumit subsistent.[2] Exprimarea este identică cu cea din *Categoriae.* Cele care *se spun* sau *se exprimă despre mai multe*[3], cele generale sunt, chiar după exemplele lui Aristotel, specia, genul şi definiţia.[4] Dar, în cazul acesta, generalul definit prin *inesse* nu mai poate fi *acelaşi* cu cel definit prin *dicitur de,* căci exemplele sunt clar *substanţe universale* şi nu accidente.

Pe de altă parte, orice noţiune sau cunoştinţă în genere face parte dintre cele generale.[5] Noţiunea, în genere, ca şi definiţia, este a generalului, a generalului al cărui sediu este *in mente.*[6]

Consideraţiile lui Aristotel despre general completează deci imaginea celor trei planuri prejudicative referitoare la al doilea component al relaţiilor respective:

(a) generalul comun (proprietate comună) – *in re,*
(b) generalul esenţial (specie, gen, quidditate) – *in voce,*
(c) generalul mental (noţiune) – *in mente.*

Trebuie observat însă că (a) este numit (impropriu) de către Aristotel şi expresie comună *(koinon kategoroumenon),* tradus uneori, prin „predicat comun", ceea ce maschează relaţia prejudicativă *inesse.* De asemenea, Aristotel foloseşte pe *hyparchein* în loc de *en einai.* Esenţială este aici explicitarea lui (a) prin *proprietate,* ceea ce permite o interpretare analogă şi pentru *accidentul particular,* care *este* şi el *în* substanţa primă, *fără a fi* substanţă primă.

[1] *Metaph.,* Z, 13, 1039 a, 1-2 şi 15-16.

[2] *Metaph.,* Z, 13, 1038 b, 16.

[3] *Metaph.,* D, 26, 1023 b, 30-31 şi *De Int.,* 7, 17 a, 39-40.

[4] *Metaph.,* D, 26, 1023 b, 33; 3, 1014 b, 12; Z, 11, 1036 a, 28 etc.

[5] *Metaph.,* K, 1, 1059 b, 25-26.

[6] *Anal. Post.,* B, 19, 100 a, 7 şi 16.

f) În *Despre Suflet,* Aristotel ne oferă date în legătură cu antepredicamentul *in mente,* care este cel mai superficial tratat în restul lucrărilor.

Latinescului *mens,* minţii umane (facultate a gândirii şi sediu al acesteia), îi corespunde la Aristotel termenul *nous,* considerat ca parte a sufletului. Aristotel preferă întotdeauna formula *în suflet (en te psyche)* în loc de *in mente (en te noo),* ceea ce nu creează însă dificultăţi de interpretare, mintea şi simţirea fiind bine distincte. Când este vorba de o noţiune, de exemplu, despre care se spune că este „în suflet", este evident că aici prin suflet nu se înţelege partea care simte, ci aceea care gândeşte. Termenul de „intelect" *(intellectus),* utilizat adesea în loc de *mens,* creează dificultăţi de interpretare, el neînsemnând gândire în genere şi fiind opus raţiunii. Or, la Aristotel, nu poate fi vorba încă de asemenea semnificaţii tehnice ale facultăţilor gândirii.

Este demn de remarcat faptul că Aristotel distinge sufletul de corp în genere *(soma),* făcând apel la relaţiile prejudicative. Nici un corp ca atare nu poate fi suflet, căci corpul nu este dintre cele care se spun despre un subsistent, ci este mai degrabă subsistent şi materie.[1] În acelaşi context, Aristotel distinge sufletul de orice corp natural viu sau „care participă la viaţă", respectiv de substanţa care este atât corp, cât şi proprietate.[2] Ultima parte a textului are variante, dar David Ross optează pentru „corp şi proprietate"[3].

Prejudicativ vorbind, corpul în genere, corpul natural viu, cât şi *proprietatea corporală, individuală* de data aceasta, căci în contextul respectiv se vorbeşte de individual determinat *(tode ti)*[4], nu se spun despre un subsistent. Dintre acestea, corpul este mai degrabă subsistent, deci el nici nu este în vreun subsistent *(nec de substantia dicitur, nec in substantia est).* Este, cu alte cuvinte, substanţă primă. Nefiind corp în genere, sufletul rezultă că ar putea fi caracterizat prin *dicitur de,* deci el nu este substanţă primă şi nici proprietate individuală. Ultima nu se spune despre (ca şi corpul), dar nu este considerată subsistent (cum este considerat corpul), de unde urmează că ea *este în* subsistent (= accident particular).

Având în vedere că la Aristotel *dicitur de* nu îl exclude pe *inesse,* sufletul rămâne a fi sau ceva care *se spune despre,* dar *nu este în,* deci o substanţă secundă, sau ceva care *se spune despre şi este în,* adică un accident universal. Situaţia nefiind atât de clară şi simplă, Aristotel va abandona terminologia prejudicativă. Va renunţa, în primul rând, la

[1] *De Anima*, B, 1, 412 a, 17-19.

[2] *De An.,* B, 1, 412 a, 15-16.

[3] D. Ross, *Aristotle De Anima*, Oxford, 1961, p. 213.

[4] *De An.,* B, 1, 412 a, 7-9.

caracterizarea sufletului prin *dicitur de.* Relaţia prejudicativă rămâne însă subînţeleasă, căci sufletul este considerat substanţă *(ousia),* în sensul de formă *(hos eidos)* a unui corp natural care are viaţa ca potenţă.[1] Dar caracteristica substanţei formale sau secunde era tocmai *dicitur de.* Ce-i drept, *hos eidos* nu este chiar *eidos,* ci sugerează mai degrabă o analogie. Dar *ousia* este aici substanţă secundă. Aristotel nu merge însă pe această linie, ci nuanţează şi substanţa, considerând-o entelehie.[2] Sufletul apare deci ca o substanţă formală care contribuie la desăvârşirea corpului natural, la realizarea funcţionalităţii sale de corp viu.

În această situaţie, este greu de susţinut despre suflet nu numai că *se spune despre,* dar şi că *este în,* deşi *inesse* nu presupune localizare şi nici raportul parte-întreg. Sufletul nefiind însă nici corp, nici proprietate corporală, pare a fi mai degrabă o *funcţie* a corpului, entelehia mijlocind trecerea de la potenţă la act, de la posibilitatea unui corp natural, înzestrat cu organe, de a fi viu la vieţuirea lui efectivă (însufleţită). Făcând abstracţie de aspectele discutabile ale concepţiei lui Aristotel, remarcăm înlocuirea lui *este în* prin *nu este separat de*[3]. Deci sufletul nu este pur şi simplu în corp, dar nu este nici separat de corp. „A fi imposibil de separat" constituia însă tocmai definiţia lui *en einai (inesse)*[4]. Există însă şi locuri în care Aristotel înclină mai mult pentru varianta *inesse.* Considerând că sufletul nu este corp, dar este totuşi ceva corporal, ceva care ţine de corp, sfârşeşte prin a conchide că este efectiv într-un corp.[5] Aici *hyparchei + en* are evident semnificaţia de a fi sau a se afla *în,* cum traduce şi Pacius *(in corpore inest).* Deci, în ciuda nuanţărilor, se poate conchide că sufletul *este în* corp şi totodată *se spune despre* corp *(hos eidos),* că este deci *accident universal.* Acesta nu este însă decât un aspect al problemei.

Important în acest context nu era sufletul în genere, ci mintea. Or, aceasta, la rândul ei, se dovedeşte a fi un fel de substanţă, care are în plus şi atributul de nepieritoare[6]. Mintea este o parte a sufletului şi anume cea care gândeşte[7], spre deosebire

[1] *De An.,* B, 1, 412 a, 19-21.

[2] *De An.,* B, 1, 412 a, 21.

[3] *De An.,* B, 1, 413 a, 4.

[4] *Caleg.,* 2, 1 a, 24-25.

[5] *De An.,* B, 2, 414 a, 21.

[6] *De An.,* A, 4, 408 b, 18-19.

[7] *De An.,* C, 4, 429 a, 28.

de cea care simte. Deci şi mintea poate fi caracterizată prin relaţia prejudicativă *inesse* (mintea *este în* suflet).

Dar mintea, la rândul ei, este sediul formelor *(topos eidon).* Aristotel conferă acest atribut sufletului, precizând că subînţelege prin el „sufletul care gândeşte”[1]. Aceasta este explicaţia utilizării frecvente a expresiei „în suflet” în loc de „în minte”, amintită deja. Dar atunci şi despre forme se poate spune că *sunt în minte,* obţinându-se astfel o înşirare succesivă de relaţii prejudicative de tip *inesse.* Formele *sunt în* minte; mintea *este în* suflet; sufletul *este în* corp. Este oare tranzitivă relaţia *inesse*? Pentru primele două lucrul este evident. Dacă există o formă în minte, ea este şi în suflet, dar, prin aceasta, este oare şi *în* corp? În principiu, răspunsul ar necesita o reluare a problemei referitoare la formă şi substanţa formală, caracterizată prin *dicitur de* şi *inesse.* Răspunsul ar fi deci afirmativ.

Aristotel ridică şi această problemă, pornind însă de la corp către suflet şi, respectiv minte. El consideră că sufletul care gândeşte este asemănător celui care simte, altfel spus gândirea, numită şi *noesis* sau faptul de a gândi *(to noein),* deci mintea în exerciţiul funcţiei sale, se aseamănă cu sensibilitatea. Aşa cum orice simţ are un obiect al său, un *esteton* şi gândirea are un obiect al ei, un *noeton*[2]. Aceste obiecte nu se identifică însă cu lucrurile individuale ca atare, ci cu formele acestora, căci, zice Aristotel, „nu piatra este în suflet, ci forma”[3]. De unde rezultă că există două tipuri de forme: sensibile şi şi gândibile. Senzaţia este forma obiectelor sensibile.[4] Ar rezulta că şi gândul *(noema)* este forma obiectelor gândibile. În contextul de faţă Aristotel nu urmează acest drum, ci consideră că mintea, nu gândul, este forma formelor *(eidos eidon)*[5], deci formă gândibilă a a formelor sensibile, ceea ce complică considerabil întreaga discuţie. Şi Aristotel va conchide că obiectele gândirii *sunt în* formele obiectelor sensibile.[6]

În ciuda complicaţiei crescânde, Aristotel apelează deci tot la relaţia prejudicativă *inesse.* Formele gândibile *sunt în* minte, mintea *este în* suflet, deci formele gândibile *sunt în* suflet, dar, în acelaşi timp, formele gândibile *sunt în* formele sensibile. Rămâne întrebarea dacă formele sensibile *sunt în* lucrurile individuale sau nu. Nu piatra este în suflet, ci forma pietrei, dar forma pietrei, care *este în* suflet, *este şi în* piatră?

---

[1] *De An.,* C, 4, 429 a, 27-28.

[2] *De An.,* C, 4, 429 a, 13-18.

[3] *De An.,* C, 8, 431 b, 29 – 432 a, 1.

[4] *De An.,* C, 8, 432 a, 2-3.

[5] *De An.,* C, 8, 432 a, 2.

[6] *De An.,* C, 8, 432 a, 4-5.

Formele sensibile sunt recepţionate de organul de simţ fără materie, aşa cum primeşte ceara pecetea inelului, fără fierul sau aurul din el.[1] Deci, în cadrul procesului senzitiv, organul de simţ separă forma sensibilă de materia lucrului individual, reţine forma fără materie. Dar aceasta nu înseamnă că lucrul individual rămâne cu materie fără formă. În ceară rămâne întipărită forma peceţii fără ca pecetea să-şi piardă forma. Deci, exemplul lui Aristotel infirmă teza că formele sensibile ar fi forme fără materie. Ele ar fi mai degrabă *urme* ale formelor cu materie sau, altfel spus, *imagini* ale acestora. Senzaţia însă nu are loc decât în prezenţa obiectului, altfel există ca simplă potenţă. E greu de acceptat noţiunea de „formă sensibilă" în cadrul senzaţiei şi percepţiei, pe care Aristotel nu le distinge. În fond, el nu vorbeşte decât tangenţial despre senzaţie *(aisthema)*[2], care ar sugera rezultatul actului senzitiv *(aisthesis),* dar aceasta numai prin analogie cu *noema* (de la *noesis)* şi *phantasma* (de la *phantasia*). Din *De Anima* nu rezultă nimic precis despre senzaţie, căci se vorbeşte pe larg numai despre obiectul senzaţiei şi organul senzitiv.

Comparând senzaţia cu reprezentarea *(phantasma),* Aristotel însuşi conchide că prima ar avea caracter material. Reprezentările sunt ca şi senzaţiile, însă fără materie.[3] Deci, numai în cadrul reprezentării se poate vorbi de forme sensibile fără materie. Revenind la exemplul cu pecetea, senzaţia trebuie concepută ca o ceară elastică. Ea nu menţine urma; aceasta dispare îndată ce încetează acţiunea obiectului asupra organului de simţ. Actul reprezentării este însă altceva decât cel senzitiv.[4] În *Despre Memorie,* Aristotel va relua exemplul cu pecetea, de data aceasta în legătură directă cu reprezentarea.[5] „Urma" respectivă este numită aici reproducere de tip pictural[6] şi chiar pictură sau icoană[7], ceea ce face însă exemplul şi mai nepotrivit.

Forma sensibilă nu este forma lucrului individual, fără materia acestuia, ci este o formă *asemănătoare* şi cu *o altă* materie, ca în cazul omului real şi al celui pictat, despre care vorbea în *Categoriae.* Căci actul reprezentării, care produce forma sensibilă sau

[1] *De An.,* B, 12, 429 a, 17-20.

[2] *De An.,* C, 7, 431 a, 15 şi 8, 432 a, 9.

[3] *De An.,* C, 8, 432 a, 9-10.

[4] *De An.,* C, 3, 427 b, 14-15.

[5] *De Mem.,* 1, 450 a, 30-31.

[6] *De Mem.,* 1, 450 a, 29-30.

[7] *De Mem.,* 1, 451 a, 15.

imaginea lucrului individual, se produce, cum o spune chiar Aristotel, în suflet şi în acea parte a corpului care o păstrează.[1]

Se poate conchide că formele sensibile, care sunt *in mente* (sau suflet), sunt în acelaşi timp şi în corpul omului, dar nu în lucrul individual (*in corpore,* dar nu *in re*). Într-adevăr, în lucrul individual este forma acestuia, nu imaginea acestei forme.

Situaţia este cu atât mai evidentă în cazul gândului, în primul rând pentru faptul că, aristotelic vorbind, gândirea nu există fără reprezentare[2] şi este deci subordonată cazului anterior. În al doilea rând, pentru faptul că el, gândul, nu mai corespunde doar *unui* singur lucru individual, cu o formă determinată. Căci gândul nu este altceva decât noţiunea, adică esenţa sau quidditatea (definiţia), care presupun genul şi specia, dacă este vorba de gândirea intuitivă, deci generalul, respectiv generalul mental. Or, acestuia îi corespunde *in re* generalul comun sau proprietatea comună, comunul în genere. Proprietăţile comune se găsesc în obiecte sensibile diferite[3], în timp ce esenţa lor (generalul mental) este una şi aceeaşi, ca şi noţiunea şi definiţia, care sunt unice pentru toate lucrurile individuale de aceeaşi specie. Deci, gândul simplu, fiind *in mente,* nu poate fi *in re* şi nu poate fi identificat cu corespondentul său sensibil.

Dar cele din minte erau caracterizate şi prin relaţia prejudicativă *dicitur de.* Aceasta, în ipostazele lor de specie, gen şi definiţie. În *Despre Suflet,* Aristotel nu mai diferenţiază gândul şi nu mai prilejuieşte astfel de identificări, respectiv a cuvântului cu ceea ce exprimă cuvântul. Gândul, ca şi senzaţia, este în suflet. Acestea sunt stări ale sufletului. Iar expresiile lingvistice, cuvintele din voce sunt simboluri ale stărilor din suflet.[4] Deci gândul, ca şi senzaţia, există în suflet fie că este exprimat sau comunicat cuiva, fie că nu. Expresia rostită nu este gândul ca atare, ci un simbol al acestuia, după cum şi scrisul este un simbol al celor vorbite.

De aici rezultă însă că relaţia prejudicativă *inesse,* deşi diferită, când este vorba de lucrul individual (*in re),* de corpul uman *(in corpore)* şi de mintea omului *(in mente),* presupune în toate cazurile *negarea* relaţiei prejudicative *dicitur de.*

(a) *in re esse* – proprietatea individuală sau comună,

(b) *in corpore esse* – sufletul, mintea,

[1] *De Mem.,* 1, 451 a, 28-29.

[2] *De Mem.,* 1, 449 b, 31 – 350 a, 1.

[3] *De An.,* C, 1, 425 b, 9-10.

[4] *De Int.,* 1, 16 a, 4-5.

(c) *in mente esse* – *gândul, noţiunea.*

Distincţia dintre prejudicativ şi judicativ este bine marcată pe plan psihic prin distincţia, în cadrul gândirii în genere, a gândirii intuitive *(noesis)* de cea discursivă *(dianoia).* Prima se referă la gândurile simple, numite şi prime, care, ca şi senzaţiile şi reprezentările, nu sunt adevărate sau false, căci adevărul sau falsul presupun o combinare a gândurilor[1], ceea ce este propriu gândirii discursive. În cadrul acesteia au loc afirmaţia şi negaţia.[2]

S-ar putea vorbi deci de o tranzitivitate a relaţiei prejudicative *inesse,* în sensul că noţiunea este în minte, mintea este în suflet, sufletul este în corp, dar nu în sensul că sufletul este *in re.* Cu alte cuvinte, nu numai relaţia *dicitur de* presupune entităţi care nu se mai raportează direct la un subsistent propriu-zis. Corpul uman nu mai este un lucru individual oarecare, un obiect, ci un vieţuitor însufleţit, iar sufletul şi mintea, chiar dacă sunt ale câte unui om anumit, nu mai au caracteristici de lucru individual perceptibil.

În felul acesta, se ajunge însă la situaţia în care entităţile mentale nu mai pot fi raportate la lucrurile individuale prin intermediul relaţiilor prejudicative. Întrucât sunt *in mente,* gândurile *nu sunt in re* şi nici *nu se spun de re.* Dar aceasta nu înseamnă că pot fi considerate independente. Între gânduri şi lucrurile individuale există relaţia de *reflectare,* menţionată deja. Gândul, ca şi reprezentarea, este o reproducere, o icoană a lucrului individual.

Aristotel nu insistă asupra raportului dintre gânduri şi lucrurile individuale, dar vorbeşte frecvent despre cuvintele care sunt simboluri ale gândurilor.[3] Or, despre acestea se poate vorbi nu numai în termenii relaţiilor prejudicative (prin *dicitur de* şi *inesse),* ci şi în terminologia uzuală din teoria semnificaţiei (prin *significare, semainein*)[4]. În *Respingerile Sofistice* se va spune că aceeaşi noţiune şi acelaşi cuvânt trebuie să semnifice mai multe lucruri.[5] Deci, atât noţiunea, cât şi cuvântul, semnifică ceva, dar, în timp ce noţiunea, ca gând, doar semnifică fără să fie în ceva şi fără să se spună despre ceva, cuvântul, care o simbolizează şi semnifică acelaşi lucru, *se* şi *spune despre* acesta.

---

[1] *De An*., C, 8, 432 a, 14.

[2] *Eth. Nic.,* Z, 2, 1139 a, 21.

[3] *De Int.,* 1, 16 a, 3-4.

[4] Vezi şi *Categ.,* 5, 3 b, 10-23.

[5] *Soph. El.,* 1, 165 a, 13.

Între gânduri şi lucrurile individuale nu există relaţii prejudicative, ci doar relaţia de *semnificare.*

Între gânduri şi suflet sau minte există relaţia prejudicativă *inesse* (gândurile *sunt in mente).*

Între gânduri şi cuvinte există relaţia de *simbolizare* sau *exprimare*. Cuvintele nu se spun despre gânduri, ci le exprimă, ceea ce nu este, de asemenea, o relaţie prejudicativă.

5. Genurile de categorii

Categoriile pot fi considerate cuvinte semnificative care se spun despre mai multe subsistente sau despre alte cuvinte, fără să fie însă „legate" de acestea, adică fără să alcătuiască judecăţi sau propoziţii adevărate sau false. Există în orice limbă un număr mare de categorii care pot fi diferenţiate, împărţite, clasificate. Aristotel le împarte în „genuri de categorii" (*gene tes kategorias* sau *ton kategorion, genera praedicamentorum*), în număr de zece. Uneori le spune „scheme" (*schemata*), cu semnificaţia de *feluri*: zece genuri sau zece feluri de categorii.

Termenul de „gen" este important pentru acest context, deoarece, la rândul lor, cele zece genuri de categorii, au genuri subordonate. Felul de a fi, respectiv calitatea (*poiotes, qualitas*) are patru genuri de categorii subordonate. Dar cele zece genuri de categorii nu au alte genuri *supraordonate*, ceea ce au observat şi comentatorii antici ai *Categoriilor*. Neavând genuri supraordonate (proxime sau nu), cele zece genuri de categorii nu pot fi definite, ci doar ilustrate prin exemple. Dar tot comentatorii antici comit greşeala, devenită ulterior regulă generală, de a folosi termenul de „categorie" în loc de „gen de categorii". În felul acesta s-a ajuns la sintagma „cele zece categorii" pentru *cele zece genuri de categorii*.

Porphyrius, de exemplu, după ce aminteşte că Aristotel a împărţit în zece genuri cuvintele semnificative[1], respectiv categoriile, şi tocmai din acest motiv, şi numărul categoriilor va fi zece (*hoti ta gene ton arithmon deka, kai ho arithmos ton kategorion deka*)[2]. Ceea ce l-a îndreptăţit şi pe Dexippus să vorbească, „despre cele zece categorii" (*kata tas deka kategorias*)[1].

[1] Porphyrius, In Aristotelis Categorias expositio, 4 r, 20.

[2] *Ibidem*, 4 v, 25-26.

În legătură cu faptul că la Ammonius apare chiar în titlul comentariului sintagma „cele zece categorii" (*Prolegomena ton deka kategorion*)[2] la editorul Adolf Busse, dar în *Scholia* lui A. Brandis apare ca titlu *Philoponou eis tas kategorias*[3], dovedeşte modul arbitrar în care s-au dat aceste titluri, dar şi concepţia editorilor, care identificau categoriile cu genurile de categorii. Ceea ce nu-l împiedică pe autorul antic să facă acelaşi lucru. „După încheierea expunerii despre cele zece categorii (*peri ton deka kategorion*), spune acesta, Aristotel zice că a vorbit suficient despre genurile (*peri ton genon*) acestora"[4]. Deci, una zice Aristotel şi alta înţelege comentatorul.

Independent de semnificaţia veche, postaristotelică a categoriilor, începând cu Immanuel Kant, după cum observă şi Carl Prantl[5], care îl citează, s-a încetăţenit, cel puţin la germani, denumirea de „categorie" pentru „gen de categorii", ceea ce denotă, la Kant, o „necunoaştere" (*Unkenntniss*) a istoriei filosofiei în genere. Kant îl laudă pe Aristotel care a cercetat conceptele de bază (*Grundbegrifte*), dar care le-ar fi adunat totuşi în grabă, găsind la început zece dintre ele, pe care le-a numit „categorii" (*Prädikamente*), după care a mai găsit cinci, pe care le-a numit postpredicamente[6]. Prantl se referă cu această ocazie şi la Hegel, care zice despre Aristotel că „înşiră zece categorii"[7]. Dar nu-l menţionează în acest context pe Adolf Trendelenburg, care nu mai poate fi bănuit de asemenea „necunoaşteri", dar care, în ciuda referinţelor amănunţite la genurile de categorii (*gene, schemata*), le numeşte tot categorii[8]. Dar nici Prantl însuşi nu scapă de umbra lui Kant, vorbind la Aristotel despre un „tabel al categoriilor" (*Kategorientafel*)[9], în loc de „tabel", dacă ar fi permis să folosim aici cuvântul, „al genurilor de categorii", pe care le numeşte şi el pe toate sau pe fiecare în parte „categorii"[10].

---

[1] Dexippus, In Aristotelis Categorias Commentarium, 41, 13.

[2] Ammonius, In Aristotelis Categorias Commentarius, 34 a, 20.

[3] Aristoteles, *Opera*, ed. Bekker, vol. IV, Berlin, 1961, p. XI a, 34 ab, 16.

[4] Ammonius, *op. cit.,* 37 a, 47-48.

[5] C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I. Bd., Leipzig, 1855, p. 208-209.

[6] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1966, p. 151.

[7] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Edit. Academiei Române, Bucureşti, 1963, p. 647.

[8] A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, p. 21, 53, 78, 90 ş.a.

[9] C. Prantl, *op. cit.,* p. 184.

[10] *Cf. Ibidem*, p. 191.

Ceva asemănător s-a petrecut şi la francezi, dacă luăm ca punct de plecare *Logica de la Port-Royal* (1662), în care se vorbeşte despre „cele zece categorii ale lui Aristotel" (*les dix catégories d'Aristote*), cum o face şi J. Tricot spre zilele noastre[1].

La noi, sub influenţă germană şi franceză, s-a petrecut acelaşi lucru, desăvârşit, ca să zicem aşa, de către Mircea Florian, în partea introductivă la traducerea românească a *Categoriilor* (1957), utilizată până în zilele noastre, în care se vorbeşte, de data aceasta, *numai* despre „cele zece categorii", fără să fie măcar amintită sintagma originar-aristotelică a *genurilor de categorii*[2]. El a fost urmat de către Dan Bădărău.

Dan Bădărău adoptă fără rezerve terminologia lui Mircea Florian, numind „categorii" cele zece *genuri* de categorii („zece categorii")[3], cărora le spune uneori şi „zece elemente"[4]. Fără nici o referinţă la texte aristotelice, el consideră că „pentru Aristotel" categoriile sunt genuri, mai mult, că sunt „genuri ale fiinţelor", dar sintagma grecească redată (*ta gene tou ontos*) înseamnă genuri ale *fiinţei* şi, în plus, că ar fi „genurile cu cel mai înalt grad de generalitate"; ceea ce înseamnă că speciile n-ar mai fi categorii. Or, Aristotel vorbeşte clar despre genuri şi specii ca substanţe secunde (=categorii prin excelenţă), spunând chiar că „dintre substanţele secunde specia este în mai mare măsură substanţă (*mallon ousia*) decât genul, căci este mai apropiată (*eggion*) de substanţa primă"[5], adică specia este „în mai mare măsură categorie" decât genul.

Acestea nu sunt însă greşeli şi nici omisiuni, ci lipsă de referinţă la textele aristotelice şi adoptarea unei poziţii oficializate în această privinţă: „categorie = noţiune filosofică fundamentală care exprimă proprietăţile esenţiale, laturile şi legăturile cele mai generale ale entităţilor şi proceselor existenţei obiective şi subiective în continuă transformare. Din punct de vedere logic, categoriile sunt noţiunile cu sfera cea mai largă..."[6]. De remarcat în această definiţie faptul că sunt menţionate şi „legăturile" pe care care le-ar exprima categoriile, cele numite de către Aristotel ca fiind cuvinte „fără legătură" (*aneu symplokes*).

În realitate, scopul lui Dan Bădărău nici nu era acela de a vorbi despre categoriile lui Aristotel, ci tocmai despre „legăturile" dintre acestea (ca genuri de categorii) în

[1] J. Tricot, *Traité de logique formelle*, Paris, 1966, p. 69-70.

[2] *Cf.* Aristotel, *Organon,* I, *Categoriile*, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

[3] *Cf.* D. Bădărău, *Categoriile lui Aristotel*, în „Revista de filosofie", XII, nr. 1, 1965, p. 13.

[4] *Ibidem*, p. 14.

[5] Aristoteles, *Categoriae*, 5, 2 b, 7-8.

[6] *Dicţionar de filozofie*, Edit. Politică, Bucureşti, 1978 (cu ediţii anterioare), p. 101.

„tabelul categoriilor", comparate cu „legăturile" din contexte asemănătoare la Kant şi la Hegel.

În fine, după înfiinţarea Centrului de Logică al Academiei Române (1964) de către academicianul Ath. Joja, Aram Frenkian are iniţiativa traducerii în limba română a comentariilor antice greceşti şi latine la logica lui Aristotel, din care, Constantin Noica a reuşit să traducă trei din comentariile greceşti la *Categoriile* lui Aristotel (1968) şi cele două comentarii la *Despre Interpretare* (1971). Cu aceeaşi ocazie a retradus şi cele două lucrări ale lui Aristotel şi a încercat o interpretare proprie a *Categoriilor*[1].

În consonanţă cu terminologia logicii moderne, Noica vorbeşte despre „clasele de lucruri" pe care le-ar viza Aristotel, cu referinţă la sintagmele: *gene ton onton* şi *gene tou ontos*, care apar într-adevăr la Aristotel, dar nu în context logic, unde, în mod evident, este vorba despre genuri de categorii (*gene ton kategorion*). De aici urmează complicaţii în legătură cu *ta onta* tradus prin „lucruri", iar *to on* prin „realitate", ambele discutabile, ca şi „clase de realitate", în loc de „genuri ale fiinţei". De unde se ajunge la formularea „zece clase de realitate"[2].

Este profundă însă perspectiva gnoseologică pe care o descrie Noica în legătură cu primul capitol din *Categoriae*: „Întâi, cugetul are în faţă o totalitate indistinctă, în care vede totul drept una: toate îi par a fi într-o vagă *sinonimie*. Apoi, de la acest haos originar de cunoaştere, gândirea trece la deosebirea realităţilor în parte: fiecare îşi capătă numele ei, deci *heteronimie*. La a treia treaptă, gândirea vede asemănări şi analogii, îşi începe deci clasificarea şi dă nume claselor cu solidaritate aparentă: *omonimie*. În sfârşit, cugetul pătrunde legea lucrurilor, vede solidaritatea lor în adânc şi înaintează, clasificându-le, către marile unităţi de gândire şi realitate: *sinonimie*".

La capitolul al II-lea din *Categoriae*, Noica este nemulţumit de Aristotel care se referă la cuvinte „fără legătură", adică la categorii, considerând că nu există cuvinte fără legătură. Nici Aristotel nu susţine aceasta, ci face doar deosebirea dintre cuvintele izolate, adică desprinse din contextul propoziţional: „om", „aleargă" şi cele din context: „omul aleargă".

Problema este reală şi o discută psihologii şi psihopedagogii până în zilele noastre: dacă începutul vorbirii este noţional sau judicativ. Se pare că este şi una şi alta. Copilul

[1] C. Noica, Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel, în Probleme de logică, vol. I, Edit. Academiei Române, Bucureşti, 1968.

[2] *Ibidem*, p. 106.

denumeşte obiecte, precizându-le noţiunea şi expresia lingvistică, dar îşi exprimă şi anumite dorinţe, intenţii etc. pozitive sau negative în legătură cu acestea. Dar Noica, în spirit neoaristotelic, zice că sensul de „categorie" este în definitiv de predicare şi trimite tocmai la „legătura propoziţională"[1]. (În text apare în loc de „propoziţională" *proporţională*!). Ceea ce corespunde numai parţial interpretărilor latino-scolastice: *kategoria = praedicamentum*, dar nu *praedicatum*.

Pe aceeaşi linie modernistă, este chiar amintită „logica matematică", dar şi pe linia clasico-psihologistă, de a considera că judecata precede conceptul (admisă şi de Carl Prantl, care se referă la *Despre Interpretare* a lui Aristotel înaintea *Categoriilor*), Noica va considera că aici este vorba despre „principiile oricărei legături propoziţionale"[2]. În realitate se vorbeşte despre „relaţiile prejudicative", cum le-am spus noi, chiar şi atunci când se spune un cuvânt (gen) despre un alt cuvânt (specie), dar fără să se afirme sau să se nege unul despre altul, cum s-a spus mai sus.

Au existat, ce-i drept, numeroase interpretări propoziţionale ale contextului aristotelic, dar a considera „substanţa-subiect" ca fiind „subiect de predicaţie", iar întreaga lucrare ca „tratat despre predicate"[3] (în loc de *predicamente*), înseamnă a despărţi, cum face Noica, *substanţa*, numită „categorie", de celelalte „nouă categorii"[4]. Aceasta, chiar dacă, uneori, cele „zece categorii" sunt numite şi „clase de realitate", în loc de *genuri de categorii*. Evitarea consecventă a termenului „gen" şi înlocuirea lui cu cel de „clasă", de dragul logicii matematice sau nu, înseamnă opţiunea pentru una din cele trei semnificaţii ale categoriilor, pe care le-au menţionat comentatorii greci (cuvinte care semnifică lucruri prin mijlocirea gândurilor). Genurile se referă la cuvinte (*legomena*), pe când clasele se referă la lucruri (*pragmata*), ceea ce face ca interpretarea lui Noica să fie, cel puţin terminologic, *ontologistă*, aparent nefavorabilă opţiunii predicative.

Independent de aceste interpretări referitoare la „tabloul celor zece categorii", sugerate poate şi de către comentatorii Simplicius şi Olympiodor, pe care îi aminteşte Noica, şi care şi-au permis să „facă ordine" în lucrarea lui Aristotel, filosoful român insistă asupra „*interogativităţii* din care izvorăsc categoriile"[5]. Este vorba de un aspect care n-a trezit interesul comentatorilor greci, unii dintre ei procedând la înlocuirea

[1] *Ibidem*, p. 107.

[2] *Ibidem*, p. 108.

[3] *Ibidem*, p. 111.

[4] Loc. cit.

[5] *Ibidem*, p. 114.

formelor interogative prin care erau exprimate genurile de categorii prin ceea ce Carl Prantl numeşte „concepte abstracte": în loc de „unde" (*pou*) şi „când" (*pote*) au zis „loc" (*topos*) şi „timp" (*chronos*)[1], ceea ce au definitivat ulterior traducătorii latini: pentru „cât" *quantitas* ş.a.m.d. Ceea ce înseamnă că, principial, nu interesa forma originar interogativă a genurilor de categorii, iar explicaţia rezidă în faptul că Aristotel nu discută despre acest aspect. În plus, nu toate genurile de categorii sunt exprimate interogativ, iar a le exprima pe toate aşa, nu este mai corect, dar nici mai greşit, decât a le exprima pe toate prin „concepte abstracte", adică neinterogativ. Mai ales că „scorul" este de cinci la cinci. Noica le transcrie pe toate interogativ, atât în studiul amintit, în care substanţa (*ousia*), neinterogativă la Aristotel, este redată prin trei întrebări şi numită „categoria lui cine? care? ce?"[2], cât şi într-o lucrare referitoare şi la Platon şi Kant[3], în care, pentru paralelismul tabelelor, redă nouă genuri de categorii dedublate: „cantitate (cât?)", „calitate" (ce fel?) etc., iar pe prima o numeşte, ce-i drept neinterogativ, „fiinţa individuală", care nu este gen de categorii.

Interpretarea prin interogativitate este acceptabilă (cu restricţiile amintite), dar numai pentru unele dintre *genurile* de categorii, şi *nu pentru categorii* în genere. Fără să facă distincţia dintre „genuri de categorii" şi „categorii", care, de data aceasta, este esenţială, Noica atribuie şi categorilor interogativitatea. Or, categoriile nu sunt întrebări, ci, acceptând această interpretare, ar trebui să fie considerate *răspunsuri*. Dacă este vorba despre genul de categorii *calitate*, cu întrebarea „ce fel?" (*poios*), întrebarea nu este categorie, căci nu se spune despre nimic, ci numai răspunsul: *sănătos* sau *bolnav*. În plus, Aristotel nu exprimă întrebările ca atare, ci le pune articol hotărât, de la *poios* zice *he poiotes*, adică *cefelul* sau, cum zicea atât de frumos Cantemir, *feldeinţa* (felul de a fi), căreia îi zicem latinizat *calitate*. Neuitând însă diferenţa dintre genul de categorii *calitate* şi categoriile subordonate acestui gen.

Cu toate acestea, s-a încetăţenit şi la noi denumirea de „categorie" pentru genurile de categorii. Când este vorba însă despre *Categoriile* lui Aristotel, distincţia este esenţială şi trebuie menţionată.

---

[1] C. Prantl, *op. cit.,* p. 538.

[2] C. Noica, *op. cit.,* p. 117.

[3] C. Noica, *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

În rest, se vorbeşte şi astăzi despre un fel de „genuri” de categorii, adică despre o împărţire a categoriilor în funcţie de domeniile lor de aplicabilitate. În plus, ca şi la Aristotel, mai ales în filosofie, apar genuri de categorii subordonate.

Categoriile filosofice se împart, de regulă, după disciplinele filosofice: *fundamentale* (ontologice, logice, metodologice, gnoseologice şi epistemologice), *secundare* (etice, estetice, ale filosofiei culturii, hermeneutice, axiologice etc.) şi *aplicate* (de filosofia matematicii, de filosofia fizicii, de filosofia medicinei etc.). Se vorbeşte frecvent şi despre categoriile ştiinţifice ca atare. Aristotelic, fiecare ştiinţă, din perspectivă teoretică, este un ansamblu de categorii, de concepte sau noţiuni, categoriile semnificând aici noţiunile de bază, clasificate şi ele după importanţă şi generalitate. Aici se potriveşte termenul de „clasă”, folosit de Noica, în loc de „gen”. Dar, într-o măsură sau alta, categoriile ştiinţelor în genere şi mai ales categoriile lor fundamentale prezintă şi interes filosofic: categoriile de *spaţiu* şi *timp*, de exemplu. Ceea ce nu înseamnă însă că filosoful şi fizicianul, să zicem, înţeleg acelaşi lucru prin *spaţiu*, dar, cel puţin primul n-ar trebui să vorbească despre spaţiu fără să cunoască şi ultimele descoperiri, ipoteze, teorii ale fizicienilor şi ale altor savanţi. Teoria categoriilor reprezintă tocmai domeniul firesc de interferenţă dintre filosofie şi ştiinţele particulare.

6. Despre supercategorii

În acelaşi timp cu desăvârşirea sistemelor filosofice disciplinare, iniţiată de Christian Wolff, începe să se contureze şi tendinţa dezvoltării categoriale a filosofiei. Faptul că această tendinţă a fost legată, prin J.G. Fichte, de filosofia dialectico-speculativă, continuată de F.W. Schelling şi G.W.F. Hegel, nu este întâmplător. Redusă la aspectele sale categoriale, misiunea filosofiei era aceea de a stabili conceptele cele mai elevate, de a le ierarhiza şi de a le deduce unele din altele. Punctul de plecare l-a constituit tabela categoriilor a lui Immanuel Kant, care conţinea deja elemente dialectico-speculative triadice. Dar tot de la Kant porneşte şi J.F. Herbart, pe care îl interesează însă producerea categoriilor ca reprezentări, adică aspectele psihologice şi gnoseologice ale acestora. Dacă dialecticienii speculativi porneau de la o categorie (Eul, Absolutul, Fiinţa) care să le producă pe celelalte, Herbart porneşte de la obiectul şi subiectul cunoaşterii din a căror confruntare se naşte reprezentarea obişnuită şi apoi, prin generalizare şi

abstractizare, reprezentările general-abstracte sau conceptele (categorii). Pe linie speculativă se porneşte de la super-categorii, pe linie psihologistă de la sub-categorii.

Sub-categoriile, de inspiraţie kantiană, sunt de fapt concretizări (subordonări) ale patru dintre cele zece genuri de categorii ale lui Aristotel (cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea). Pe Aristotel, în logică, nu-l interesau genurile de categorii pentru faptul că nu puteau să joace rol de subiecte, ci numai de predicate, ceea ce nu permitea, la nivel judicativ şi silogistic, conversiunea. Kant, pornind de la tabela judecăţilor, aplică implicit criteriul aristotelic. Dar criteriul acesta este valabil numai în *logica* lui Aristotel. Hegel observase deja că Aristotel, care descoperise formele şi structurile logice, în special cele demonstrative, nu le-a aplicat niciodată în domeniul speculativului. Şi, într-adevăr, în *Metafizică* vorbeşte pe larg despre mai mult de 40 de genuri de categorii, printre care le aminteşte şi pe cele din logică, dar fără criteriul restrictiv al predicaţiei care să permită conversiunea. Ispitiţi de faptul că Aristotel le numeşte genuri de categorii doar pe cele 10 din logică, experţii nu le mai pun în discuţie pe celelalte. Aşa a procedat şi Adolf Trendelenburg în *Geschichte der Kategorienlehre* (1846), ceea ce i-a determinat şi pe alţi cercetători să înceapă studiul categoriilor cu cele aristotelice (Othmar Spann, *Kategorienlehre*, 1924).

Ce-i drept, istoricii, începând cu Trendelenburg, vorbesc şi despre pitagoreici, eleaţi şi despre Platon, ca tratând despre ceea ce s-ar putea numi „doar într-un sens foarte nedeterminat categorii". Platon le spunea „genuri supreme" (*ta magista ton genon*). Ele nu se găsesc printre cele 10 genuri de categorii ale lui Aristotel, dar se regăsesc în numeroase locuri din *Metafizica* acestuia. Un filosof mai puţin cunocut, Emil Lask (*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1910), pe care nu-l interesau cele 10 categorii, ci tocmai celelalte, constată că acestea sunt preluate de către Aristotel de la predecesorii săi, fără a fi identificate cu categoriile, şi au fost numite *transcendentia* de către scolastici. Este vorba despre super-categoriile de la care s-a pornit în filosofia dialectico-speculativă germană. Unele se regăsesc în *tabula oppositorum* a pitagoreicilor, altele la eleaţi şi la Platon.

Considerând corectă denumirea scolastică (*transcendentia*), Emil Lask se referă în special la Unul ca, „principiu super-categorial", ca *Absolut* şi Supra-sensibil (*Absolut und Uebersinnlich*). La Aristotel găsim însă şi alte super-categorii care au aceste caracteristici. Chiar şi Absolutul, ca Însinele (*to auto kath'hauto*), de provenienţă platonică (Ideile în sine) are semnificaţie transcendentă. De asemenea, Infinitul (*to exo tou ouranou apeiron*), considerat ca subsistent sau substrat (*hypokeimenon*), şi Eternitatea (*exo kata physis aion*).

Acestea sunt cele mai relevante super-categorii cu semnificaţii subsistenţiale şi transcendente: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul.

Unul a fost considerat chiar de către Musaios, după relatarea lui Diogenes Laertios, ca fiind cel din care s-au născut toate (*ex henos panta ginestai*) şi la care se vor întoarce toate. Primele consideraţii despre Unul în sine şi Infinitul în sine (*auto*) le-au făcut pitagoreicii care afirmau că acestea sunt nişte naturi aparte, diferite de cele obişnuite, cum ar fi focul şi pământul. Ele constituie substanţa (*ousia*) acestora şi a tot ce există. Adică au caracteristici subsistenţiale. Infinitul ar fi un principiu pentru sine (*kath'hauto*), ca şi Unul primordial (*hen proton*), ambele fiind eterne şi nenăscute. Ulterior, adepţii lui Philolaus dublează Unul şi Infinitul în sine, în perechile opuse: unul-multiplu şi finit-infinit, alterând astfel semnificaţiile substanţial-transcendente ale acestora.

Eleaţii, prin Xenophan, revin la semnificaţia originară a Unului, pe care îl identifică cu Totul (*to hen to pan einai*), Totul (*to pan*) fiind altceva, ca şi la Aristotel, decât întregul (*to holon*). Unul identificat cu Totul nu mai permite multiplul, iar ambele identificate cu Divinitatea, sunt infinite şi eterne. Se pierde însă caracterul absolut al Infinitului şi al Eternităţii care devin determinaţii. Absolutul este redus la identitatea cu sine a Unului şi a Totului.

Empedocles, considerat ca urmaş al pitagoreicilor şi al eleaţilor, considera că toate provin din Unul prin dezbinarea sau fragmentarea acestuia în elemente şi revin în Unul prin reunirea lor. Dar este nevoit să postuleze două forţe care să efectueze cele două acţiuni, de la Unul la multiplu şi invers. Trecerile acestea sunt caracteristice universului existenţial care nu reprezintă însă Totul, ci doar o parte infimă a acestuia. Reprezintă finitul faţă de Infinit şi vremelnicul faţă de Eternitate, Infinitul şi Eternitatea fiind transcendente, adică referitoare la ceea ce este *dincolo* de începutul şi de sfârşitul universului.

Platon, după remarca lui Aristotel, ar fi considerat, ca şi pitagoreicii, că Unul, cu semnificaţie primordială este substanţa. Este cel care subsistă şi care nu se spune despre altceva. Nu are aspecte categoriale. El ar sta şi la baza Infinitului, care ar constitui materia acestuia. Unul ar reprezenta şi cauza Ideilor. Despărţind însă Unul de Totul, Platon, în dialogurile păstrate, insistă asupra raportului unu-multiplu. Absolutul, ca Însine, devine determinaţie a Ideilor. Eternitatea are semnificaţia de lume a Ideilor, dar şi de caracteristică a Ideilor, ca şi a Divinităţii şi a sufletului, ca nemuritoare. Infinitul este însă opus finitului, ca şi unul şi multiplul. În fine, la Platon apare şi Binele (uneori şi

Frumosul) cu semnificaţie super-categorială, care explică şi includerea ulterioară a Binelui printre transcendentele scolastice. Între acestea apare şi Adevărul (*verum*). Binele şi Adevărul nu mai au caracteristici transcendente decât în măsura în care sunt legate de Divinitate, ca Binele la Platon. La Thomas din Aquino, Unul se referă la persoana Tatălui, Adevărul la persoana Fiului, şi Binele la persoana Sfântului Spirit. Din această cauză, ele nu au caracteristicile subsistenţial-transcendente ale super-categoriilor independente de semnificaţia lor mitologică sau teologică.

Tot Emil Lask, considerându-le principii supercategoriale, referitoare la supra-sensibil, la transcendenţă, amintindu-i şi pe Gregor din Rimini şi pe Johannes Gerson, este de părere că ele n-ar trebui considerate, ca şi cadrul lor teologic, ca ceva iraţional (*etwas Unvernunftiges*). Că s-ar putea vorbi, cum zicea Gregor din Rimini, despre o „logică a teologiei" (*Teologia suam propriam habet logicam*), care ar trebui să fie însă o ştiinţă speculativă (*quam speculativae scientiae*). Lask vorbeşte despre o „logică a teoriei categoriilor", din care ar trebui să facă parte şi *logica principiilor super-categoriale*. Asupra acesteia insistă însă mai puţin. El se referă în special la semnificaţia lor supra-sensibilă, transcendentă, care le deosebeşte de categoriile obişnuite. Le conferă, aristotelic vorbind, dar şi platonic, caracter nepredicamental, respectiv super-predicamental. Dar toate acestea necesită o investigaţie specială, istorică, dar şi logico-lingvistică şi speculativă.

Considerate ca expresii, super-categoriile apar la greci în formă articulată, cu sau fără determinativul „în sine". În acest sens, ele nu se deosebesc de rostirile obişnuite: *omul, calul.* În formă articulată nici acestea nu se spun despre ceva în context predicativ. Despre Socrate spunem *om* sau spunem că *este om*, dar nu spunem *omul* sau că este *omul*. Din această cauză, mai ales Infinitul şi Eternitatea, nearticulate apar ca predicate: *infinit, etern*. Numai forma articulată are semnificaţie super-categorială, cu toate că şi *infinit* şi *etern*, ca predicate se spun despre entităţi transcendente (Divinitatea, Sufletul). Situaţia este mai complicată în limba latină, din care lipseşte articolul hotărât. *Unum, Totum, Aeternitas, Infinitum şi Absolutum*, cu excepţia lui *Aeternitas*, au forme adjectivale. Este şi motivul pentru care transcendentele au fost uneori formulate ca: *Unitas, Veritas, Bonitas,* pentru a nu se confunda cu: *unum, verum, bonum,* care pot fi predicate.

La Platon găsim o logică dialectico-speculativă a raportării super-categoriilor ca genuri supreme. Raportarea este nepredicativă (*Cf.* Al. Surdu, *Introducerea la dialogurile logice*, în Platon, *Opere*, vol. VI, Bucureşti, 1989), dar se referă la cupluri ca: unu-multiplu, infinit-finit, care sunt puse în legătură cu *Fiinţa, Acelaşi* şi *Altul*. Mecanismul

dialectico-speculativ pentadic se referă însă şi la cupluri ca: naştere-pieire şi repaus-mişcare, lipsite de semnificaţie transcendentă, respectiv supra-senzorială. Cauza pentru care Unul se transformă în cuplul opoziţional unu-multiplu, se datoreşte pierderii semnificaţiei eleate a identităţii dintre Unul şi Totul. Dacă Unul este Totul, atunci nu mai este loc pentru multiplu. Ceea ce înseamnă că „logica lui Platon" nu este corespunzătoare raportării super-categoriilor, ci cuplurilor derivate din acestea, cum ar fi şi: absolut-relativ, tot (ca întreg)-parte.

Rostirile simple, categoriile în formă articulată, deşi nu pot fi predicate, ele exprimă esenţialităţile obiectelor sensibile, pe când super-categoriile nu fac acest lucru. Ele se exprimă doar pe ele însele, îşi exprimă propriul lor înţeles, sunt *autologii*. Condiţia este să fie însoţite de articolul hotărât sau să aibă forme lingvistice adecvate, respectiv determinativul „în sine". Omul, de exemplu, exprimă ceea ce sunt (esenţa) vieţuitoarele raţionale şi în forma *om* se spune despre fiecare dintre acestea. *Unul* însă nu exprimă vreo esenţă a ceva diferit de el, dar în forma *unu* se poate spune despre *orice* obiect, lucru, fiinţă singulară, cu toate că acestea sunt subordonate unor categorii diferite.

Tot pe linia analogiei cu categoriile sau rostirile obişnuite, autologiile transcendente nu pot fi definite, căci nu au genuri supraordonate. Dar ele nu pot fi caracterizate nici dialectic prin contrarele lor, pe care de fapt le exclud. Infinitul, de exemplu, exclude finitul, nu este negaţia acestuia. Emil Lask pare să opteze pentru soluţia platonică a cuplurilor contrare, unul supra-sensibil, altul sensibil, postulând chiar o teorie a celor două lumi (*die Zweiweltentheorie*) şi împărţind categoriile în *constitutive* şi *reflexive*. Ar exista pentru aceasta un suport istoric, super-categoriile fiind considerate ca subsistente, ca substrat constitutiv al celor existente. Numai că, în această accepţie, autologiile nu s-ar mai raporta unele la celelalte, ci numai la perechile lor reflexive. Platonic vorbind, prin intermediul Fiinţei, Aceluiaşi şi Altul, hegelian (dialectic speculativ modern) prin teză, antiteză şi sinteză, care presupune însă, în cadrul raportului finit-infinit, de exemplu, şi *trecerea* de la finit la infinit (*Übergang des Endlichen in das Unendliche*). Ceea ce nu mai corespunde cu raportarea obişnuită a acestora şi cu atât mai puţin corespunde sinteza lor, contopirea unuia cu celălalt.

O altă cale logico-istorică, este sugerată de eleaţi, prin postularea identităţii dintre Unul şi Totul şi chiar exprimarea acestei situaţii într-o formă predicativă: „Unul este Totul". Se observă că forma articulată a predicatului este normală. La eleaţi întâlnim mai des raportarea nepredicativă în forma: „Totul şi Unul" (*to pan kai to hen*). Dificultatea o

constituie apariţia ulterioară a celorlalte autologii în forme adjectivale: infinit, etern, absolut. Aceasta, datorită priorităţii acordate celor două autologii.

Fără referinţe istorice, menţionate deja, şi alte autologii (sau una) pot fi privilegiate, mai ales Unul şi Infinitul. Considerate însă „în sine", se dovedeşte că fiecare se exprimă pe sine, dar este identică cu fiecare dintre celelalte: Unul cu Totul, Eternitatea cu Infinitul, Absolutul cu Unul etc. Fiecare în parte fiind suficientă pentru caracterizarea Transcendenţei sau a Subsistenţei (în sensul constitutiv al Existenţei). Oricum, se dovedeşte că autologiile Transcendenţei au o semnificaţie logică specială şi merită un studiu aparte.

7. Categoriile fundamentale ale filosofiei sistematice

Filosofia a progresat pe linie disciplinară, dar şi pe linie categorială. Cele mai vizibile sunt progresele disciplinare. De altfel, după mijlocul secolului al XIX-lea, datorită specializării crescânde a disciplinelor filosofice, şi până în zilele noastre, prin filosof a început să se înţeleagă un specialist în cel puţin una dintre disciplinele filosofice, după care şi este denumit: ontolog, logician, metodolog, gnoseolog sau epistemolog, pentru disciplinele fundamentale, sau: estetician, etician, axiolog, hermeneut, pentru discipline secundare şi, respectiv: psiholog, sociolog, antropolog, teolog, pentru discipline separatist-filosofice. Cine nu se pricepe la nici una dintre aceste discipline nu poate fi numit „filosof" decât în sens figurat. Acesta este şi motivul pentru care istoria filosofiei este profesată la rândul ei de către specialişti şi, tot de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, au început să apară istorii ale disciplinelor filosofice: istoria logicii, istoria eticii, istoria esteticii, a psihologiei, a sociologiei etc., făcute de către reprezentanţii acestor domenii. Căci istoricul filosofiei din trecut, bun la toate, dar nepriceput la nimic, nu face decât să încurce lucrurile sau, în cel mai bun caz, să „plutească pe deasupra apelor" la nivelul generalităţii.

Chiar în procesul de constituire al disciplinelor filosofice, care, în linii mari, urmează calea aristotelică, îşi fac apariţia şi sunt apoi definite, ierarhizate, raportate etc. principalele noţiuni, concepte şi, respectiv, categorii specifice unui anumit domeniu filosofic. Deosebirea dintre *notio* şi *conceptus* trebuie abordată logic. Noţiunea este forma simplă a gândirii raţionale prin care este reflectată esenţa entităţilor individuale. Noţiunea reprezintă *ce este*-le acestora şi îl exprimă verbal prin cuvinte ca: *piatră, cal, scaun*

(pentru obiecte, vieţuitoare, lucruri). *Piatra* este o noţiune, dar noţiunea este un concept, ca şi judecata şi raţionamentul (faţă de o anumită judecată şi un anumit raţionament). Noţiunea, judecata şi raţionamentul sunt concepte logice; tragicul, comicul şi dramaticul sunt concepte estetice ş.a.m.d. Grecii nu făceau aceste distincţii. Noţiunii îi corespunde la Aristotel gândul *(noema)* simplu, care, împreună cu expresia lui lingvistică, alcătuieşte rostirea *(logos).* Rostirile, raportate la ceva despre care se spun *(kata tinos legetai)* sunt numite de către Aristotel *categorii.* În această accepţie (originară) categoriile sunt expresii lingvistice ale noţiunilor (gândurilor). Categoriile sunt împărţite, la Aristotel, în zece genuri *(gene ton kategorion).* Categoria *alb,* de exemplu, care se spune despre zăpadă, face parte din genul de categorii *calitate.* Genurile de categorii au fost identificate cu genurile supreme *(ta megista ton genon)* ale lui Platon, dar au fost numite simplu „categorii", atât la Platon, cât şi la Aristotel *(summa rerum genera).* Cu această semnificaţie, categoriile au fost considerate superioare şi faţă de concepte şi au fost numite „concepte categoriale" *(Kategorialbegriffen).* Denumirea de „predicamente" *(praedicamenta)* s-a încetăţenit, pentru semnificaţia aristotelică a celor zece genuri de categorii, faţă de antepredicamente şi postpredicamente.

S-au făcut ierarhizări şi în domeniul categoriilor. Hipercategoriile, fiind de maximă generalitate, au fost numite şi „categorii filosofice", acestora fiindu-le subordonate categoriile ştiinţifice şi, respectiv, conceptele ştiinţifice. Ceva asemănător s-a petrecut şi în domeniul categoriilor filosofice, unele fiind numite „general filosofice" şi altele „particular filosofice", ultimele sunt specifice fiecărei discipline filosofice în parte: categorii ontologice, categorii gnoseologice, etice, estetice ş.a.m.d.

Această diversificare, înmulţire şi ierarhizare a categoriilor, la care se adaugă şi criteriile de clasificare, deducere sau producere a categoriilor au condus la apariţia teoriei categoriilor *(Kategorienlehre),* astfel încât Adolf Trendelenburg să poată publica în 1846 o primă *Istorie a teoriei categoriilor.* Au apărut şi ulterior numeroase lucrări de teoria categoriilor, fără a determina însă vreo opţiune în favoarea unei filosofii categoriale în detrimentul celei disciplinare. Mai mult, s-a mers uneori chiar pe linie categorial-disciplinară. În felul acesta au fost obţinute câteva categorii fundamentale: categoria de transcendenţă pentru metafizică; pentru ontologie, categoria de existenţă; categoria de fiinţă pentru logică. Pentru a le distinge de semnificaţia curentă a termenilor, categoriile şi conceptele se scriu cu prima literă majusculă: Transcendenţă, Existenţă, Fiinţă.

Metodologia, referitoare în mod special la aplicaţiile formelor şi operaţiilor logice în disciplinele filosofice secundare şi în ştiinţele particulare, era considerată ca parte

constitutivă a logicii, alături de teoria elementelor, şi n-a impus nici o categorie ca fundamentală. Acelaşi lucru s-a petrecut cu gnoseologia, care, prin raportul subiect-obiect, presupune categorial *raportarea* Fiinţă-Existenţă. Epistemologia, ca teorie a cunoaşterii ştiinţifice, este un caz particular de combinaţie a metodologiei cu gnoseologia, aplicaţiile logicii referindu-se numai la ştiinţele particulare, în special exacte, cât şi la construcţia lor conceptuală pe baza specificului gnoseologic al acestora.

Disciplinele filosofice fundamentale au apărut treptat în istoria filosofiei şi, în conformitate cu principiul *pars pro toto,* au fost absolutizate succesiv, în următoarea ordine: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia şi epistemologia. Adică întreaga filosofie a fost redusă la una dintre ele, ceea ce a şi constituit motivul principal al disputelor filosofice, devenite caracteristice filosofiei faţă de ştiinţe. Dispute declanşate de reprezentanţii noii discipline cu reprezentanţii disciplinelor tradiţionale.

Drumul categorial-filosofic oferă avantajul evitării acestor dispute, cel puţin pentru perioada de sfârşit a filosofiei moderne, când se conturase categoria de Realitate şi, pe baza acesteia, categoria de Existenţă Reală, de Lume sau Viaţă. Realitatea are în subordine Adevărul, Binele, Frumosul, Dreptatea şi Libertatea, corespunzătoare cu filosofia ştiinţei, filosofia artei, filosofia moralei, filosofia dreptului şi filosofia politică. Elaborarea teoriilor corespunzătoare ale acestor domenii categoriale, distincte faţă de teoriile obişnuite disciplinare (filosofia artei, de exemplu, faţă de estetică), necesitau răgazuri meditative şi constructiv-creative care lăsau pe planul al doilea disputele tradiţionale. În mod special însă Existenţa Reală, Lumea care începea să fie construită, care se înălţa vertiginos pe baza Realităţii sau adesea în opoziţie cu aceasta, trezind gradual pesimismul, nihilismul, revolta sau complicitatea filosofilor, îi transforma, mai mult ca oricând, în semădăi ai vremurilor în care trăiau – voci ale strigătorilor în deşert, ale unor îndemnuri pe care nu le urmau nici măcar autorii lor.

Sfârşitul de secol 19 şi începutul de secol 20, cu pauzele intermitente ale războaielor, au pus în evidenţă o formă nouă de manifestare a principiului *pars pro toto,* de data aceasta cu aplicaţii categoriale. Adică, paralel cu dezvoltarea în continuare a direcţiilor disciplinar-filosofice şi absolutizarea acestora: ontologism, logicism, gnoseologism, psihologism etc., apar manifestări, uneori deosebit de pregnante şi chiar agresive, de abolutizare a construcţiilor filosofice categoriale: transcendentalism, formalism, existenţialism, realism. Formalismul, în mod special, datorită diversificării doctrinelor logice, pe bază facultăţilor gândirii (intelectul, raţiunea şi speculaţiunea) apar în postúri intelectualiste (simbolico-formaliste), raţionaliste (conceptualiste) şi dialectico-

speculative. Exclusiviste fiecare în parte, ceea ce a condus la o amploare fără precedent a disputelor filosofice frecvente, până la, în zilele noastre, proclamarea solemnă a sfârşitului filosofiei.

Ceea ce s-a obţinut totuşi pozitiv şi remarcabil, tocmai prin excesele de autoflagelare publică, apropiate de suicid filosofic, a fost marcarea momentului, pentru cine are organul perceperii filosofice, de apogeu al concepţiilor categorial-filosofice faţă de cele disciplinare. Căci, dacă filosofia trebuie să piară, ca la o clădire prin demolare, nu i se smulg doar ornamentele disciplinare, ci trebuie să-i fie afectat eşafodajul categorial. Absolutismele categoriale, de genul existenţialismului, sunt excese organice ale corpului filosofic. Se poate muri nu numai prin funcţionarea insuficientă a unui organ, ci şi prin funcţionarea lui excesivă în detrimentul celorlalte organe şi cu atât mai mult prin extirparea acestora. Nu poţi avea un ficat atât de bun încât să nu mai ai nevoie de rinichi!

Acestea sunt şi motivele pentru care se face vădită şi necesitatea salubrizării sistemului categorial al filosofiei: ierarhizarea categoriilor, selectarea celor fundamentale, ordonarea lor, stabilirea legăturilor dintre ele şi, firește, tratarea lor teoretică (speculativă), fără absolutizări sau excluderi. Nu trebuie uitate nici aspectele istorice, descoperirea cauzelor concrete care au condus la absolutizări şi exclusivisme, căci nu este suficient să prezentăm de exemplu, transcendentalismul alături de existenţialism. Ele se vor exclude în continuare, presupunând opţiunea pentru unul sau pentru celălalt. Teoria existenţei este *altceva* decât existenţialismul.

Se observă astfel şi dificultăţile pe care le întâmpină istoricii filosofiei contemporane obişnuiţi cu expunerea cronologică a doctrinelor filosofice. Sarcină realizabilă şi utilă pentru filosofia tradiţională, care poate fi prezentată în stil hegelian (triadic sau nu), ca proces de *trecere* de la o doctrină la alta, cu depăşiri, completări, contestări etc. şi firește negări. Fie că era vorba de personalităţi, fie de curente şi orientări. De regulă, disciplinare. În condiţiile actuale nu se mai poate vorbi despre asemenea situaţii. Orientările categoriale nu numai că sunt independente, divergente etc. şi în acelaşi timp simultane, dar fac imposibilă orice conciliere, nemaivorbind despre vreo sinteză la nivel superior. Iar istoricul filosofiei este nevoit să enunţe, într-o formă sau alta, expresiile neputinţei sale, de genul: „Şi acum să trecem în continuare la...”, cu toate că nu este vorba de nici o «trecere» şi de nici o «continuare»”. Motiv pentru care s-a considerat posibilă chiar expunerea doctrinelor filosofice contemporane în ordine alfabetică, cum se face în dicţionare şi enciclopedii.

Într-o istorie a filosofiei nu poţi trata despre Nietzsche *înaintea* lui Schopenhauer. Dar existenţialismul poate fi tratat fie *înainte,* fie *după* formalism. Soluţia de a face prezentări cronologice după cel mai în vârstă dintre reprezentanţii, adesea revendicaţi doar ulterior ca „părinţi", orientărilor filosofice pot conduce la complicaţii inutile. Kant, de exemplu, a fost revendicat ca părinte: de către raţionalişti, formalişti şi intuiţionişti, făcând abstracţie de psihologişti, transcendentalişti ş.a.

Anecdotic poate fi amintită aici butada preferată a lui Hegel cu scolasticul acela care voia să înveţe înotul înainte de a intra în apă. Dacă este vorba de o tratare sistematică a categoriilor, după clasificarea şi ierarhizarea lor, atunci se impune o anumită *ordine* a expunerii, chiar şi în cazurile, de tip hegelian, în care se acceptă simultaneitatea lor. Dar nu şi în manieră hegeliană, care, prin acordarea de prioritate logicii, reintroduce criterii disciplinare, care, tot anecdotic, ar echivala cu pretenţia de a-i învăţa pe copii logica înainte de a vorbi! În alte privinţe însă Hegel avea dreptate. Apariţia istorică a categoriilor este un criteriu care nu poate fi ignorat. Sunt categorii, de genul celor fundamentale, imposibil de conceput într-o altă ordine decât cea istorică. Existenţa Reală, de exemplu, nu putea să apară înaintea Existenţei şi, respectiv, a Realităţii. Tot aşa cum Fiinţa, contrar lui Hegel, nu poate să preceadă Existenţa, chiar dacă procesul ar fi lăsat pe seama lui Dumnezeu. Omul a fost făcut în ziua a şasea, după care Dumnezeu s-a odihnit, dându-i răgaz şi omului să mediteze şi, cu timpul, să facă şi logică. Toate însă la timpul cuvenit.

CATEGORIE ŞI CATEGORII. ÎNSEMNĂRI DESPRE POSIBILITATEA UNEI «TEORII GENERALE A CATEGORIILOR»

ALEXANDRU BOBOC

1. *Categorie* (κατηγορεία, trimite (la Aristotel) la modalităţile universale ale fiinţei fiindului şi totodată la felurile de enunţare despre acestea, iar în contextul gândirii moderne (la Kant) la «conceptele *a priori* ale intelectului» şi formele de bază ale experienţei, prin aceasta vizând modalităţi fundamentale ale obiectului ce se constituie în experienţă, şi nu ale fiinţării.

Aşadar, sensul filosofic al termenului *categorie* este deosebit de sensul comun (gen, clasă, rang social), subliniat încă de la început în opera Stagiritului: „Cuvintele fără nici o legătură înseamnă: substanţă, cantitate, calitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune ori pasiune ... Nici unul dintre aceşti termeni nu implică, în şi prin sine, o afirmaţie sau o negaţie; numai prin legarea acestor termeni iau naştere propoziţii afirmative sau negative. Căci fiecare afirmare sau negare trebuie, după cum se ştie, să fie ori adevărată, ori falsă, pe când expresiile fără legătură, cum ar fi om, alb, aleargă, învinge, nu pot fi nici adevărate, nici false”[1].

Kant a dat termenului «categorie» o nouă semnificaţie: «forme de gândire», «concepte ale intelectului», «*Stammbegriffe*», în funcţie de care sunt deductibile restul conceptelor: „Aceeaşi funcţie care dă diferitelor reprezentări unitate într-o *judecată* dă unitate şi simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiţie*, unitate care, în general

[1] Aristotel, *Organon* I: *Categoriile*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 124. Aşa cum preciza Mircea Florian (*Introducere* la *„Categorii”*, în *op. cit.,* p. 101), Aristotel „nu a dat niciodată o definiţie precisă a noţiunii de «categorie», poate din cauza oscilaţiilor de sens ale acestui termen”, care „rezultă din îmbinarea strânsă, în noţiunea de «categorie» a aspectului lingvistic, gramatical, de o parte, şi a aspectului existenţial, ontologic, de altă parte. Categoriile semnifică, totodată, un aspect al limbajului (inclusiv al gândirii vorbite, exprimate) şi un aspect al existenţei”. Este de reţinut, subliniază autorul, că Aristotel „face deosebirea capitală dintre cuvinte (τα λεγομενα) «cu legături» (συμπλοχή), combinate în propoziţii, şi cuvinte «fără legătură», izolate, care sunt categoriile sau predicamentele... «Categoriile» îşi propun să analizeze noţiunile cele mai generale şi elementare ale existenţei”... (*Ibidem*, p. 103, 104).

vorbind, se numeşte concept pur al intelectului. Acelaşi intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unităţii analitice, forma logică a unei judecăţi, introduce cu ajutorul unităţii sintetice a diversului, care se găseşte în intuiţia în genere şi în reprezentările lui un conţinut transcendental; de aceea ele se numesc *concepte pure ale intelectului* (subl. n.), care se raportează a priori la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală ... În felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte ale intuiţiei în genere câte funcţii logice existau în toate judecăţile posibile în tabelul precedent (în tabelul judecăţilor – n.n.): căci funcţiile amintite epuizează complet intelectul şi îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorii*, întrucât intenţia noastră este la origini identică în totul cu a sa, deşi în realizare se îndepărtează mult de ea"[1].

Ca şi Aristotel, care subordona o teorie a categoriilor sarcinilor «Organon»-ului, proiecţiei şi executării planului logicii formale, Kant are în vedere noul său demers pentru o logică transcendentală, hotărâtoare fiind aci elaborarea unei noi metode: „...raţiunea pură este aceea care conţine *principiile* de a cunoaşte ceva absolut a priori. Un *organon* al raţiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoştinţele pure a priori pot fi dobândite şi realizate în fapt"[2].

2. Principalul rezultat al analizelor kantiene orientate către o teorie a categoriilor s-ar putea rezuma astfel: Categoriile sunt forme (diferite) cu ajutorul cărora este adusă la unitate (sintetizată) multiplicitatea reprezentărilor. „Dacă se face abstracţie de conţinutul diferit al formelor în care este livrată unitatea, atunci ceea ce este comun categoriilor constă în aceea că ele instituie în genere unitatea. Şi pentru a gândi ca posibilă o instituire

[1] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 110. Kant consideră că *diviziunea* propusă de el „este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), şi nu s-a născut *rapsodic*, dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducţie, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se poate concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte şi nu altele aparţin intelectului pur" (*Ibidem*, p. 111 – urmează motivarea pe larg, apoi precizarea: „Voi analiza ... aceste concepte în măsura în care este necesar în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez").

[2] *Ibidem*, p. 58.

unitară neempirică a categoriilor, trebuie să acceptăm o conştiinţă pură, neempirică, un «eu gândesc» (*ich denke*) originar ca principiu”[1].

Este ideea conştiinţei ca o «conştiinţă de sine», în terminologia *Criticii* „unitatea originar-sintetică a apercepţiei”: „Judecata: *eu gândesc* trebuie *să poată* însoţi toate reprezentările mele ... tot diversul intuiţiei are un raport necesar cu: *eu gândesc*, în acelaşi subiect în care se întâlneşte acest divers. Dar această reprezentare este un act al *spontaneităţii*, adică nu poate fi considerată ca aparţinând sensibilităţii. Eu o numesc apercepţie pură, pentru a o distinge de apercepţia *empirică*, sau şi de apercepţia originară, deoarece ea este acea *conştiinţă de sine* (subl. n.) care, producând reprezentarea *eu gândesc*, trebuie să poată însoţi pe toate celelalte şi care, fiind una şi aceeaşi în orice conştiinţă, nu mai poate fi însoţită de niciuna. Eu numesc şi unitatea acestei reprezentări *unitate transcendentală*, a conştiinţei de sine, pentru a desemna posibilitatea cunoaşterii a priori care provine din ea”[2].

Aşadar, cu semnificaţia *transcendentală* a categoriilor se conturează următoarea concepţie: *Categoriile* sunt «concepte pure ale intelectului» («*reine Verstandesbegriffe*»), care premerg oricărei experienţe, care «îşi au izvoarele în natura sufletului», dar «se referă a priori la obiecte» şi numai astfel fac posibilă orice experienţă ştiinţifică.

În tradiţie kantiană, s-au conturat în esenţă liniile de abordare a temei «Categoriile» şi cu aceasta şi ideea-centrală a unei *teorii a categoriilor*, în cadrul căreia centrul de greutate îl constituie un triplu raport: între judecată şi propoziţie; între judecată şi categorie; între judecată şi gândire. „Totul se află deja la Aristotel, mai mult sau mai puţin expres, şi ar putea să fie învăţat de la el: categoriile nu sunt concepte înnăscute, ci mai degrabă forme de bază, orientări de bază, principii în care se realizează judecata. Prejudecata *a ceva înnăscut* (*das Angeborenen*) nu ar putea să fie combătută mai efectiv şi respinsă altfel decât prin caracteristica conceptelor fundamentale, înţelese ca fiind categorii, modalităţi de acţionare a judecăţii. Astfel, conceptul de bază nu constă într-un rezultat, ci într-o acţiune. Categoria conţine în numele ei deja cea mai sigură apărare împotriva falsului nativism”[3].

---

[1] D. Höffe, *Immanuel Kant*, în: *Klassiker der Philosophie*, II. Band, 2. Aufl., C.H. Beck, München, 1985, p. 21.

[2] Imm. Kant, *Op. cit.,* p. 127, 128.

[3] E. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 47. Intervine aci „cea mai grea temere”: „Sâmburele veritabil al unei categorii pare a se afla într-un mod al unei judecăţi, pe când, la o mai bună înţelegere, altceva se dovedeşte drept rădăcină. Categoria se iveşte abia în mersul

Direcţionarea între categorie şi judecată este reciprocă: „categoria este scopul judecăţii, iar judecata este calea pentru categorie”[1].

Trebuie avută în vedere însă „dependenţa” de gramatică: „Am legat valoarea judecăţii de cuvântul categorie. Din cauza nivelării judecăţii în propoziţie, gândirea (*Bedenken*) care se află în enunţ, s-a epuizat prin altă semnificaţie a categoriei. Judecata, care, oricum, prin raportarea la adevăr, se deosebeşte de simplul discurs, de logosul limbii, este, prin imanenţa categorică în ea, raportată la cunoaştere, şi cu aceasta orice dependenţă de gramatică este îndepărtată”[2].

3. E vorba astfel de delimitări necesare ce conduc la obiectul unei teorii a categoriilor, cum s-a spus: «o teorie generală a categoriilor», pentru care sfera de probleme ar fi următoarea: conceptul de „categorie”; funcţia şi locul categoriilor într-un sistem logiceşte întemeiat şi cu deschideri spre reconstrucţii multiple în plan teoretico-metodologic: ontologie, gnoseologie, teoria ştiinţei, teoria culturii ş.a., în statuarea cărora interacţionează «categorii generale» cu «categorii speciale» (ale fiecărui domeniu în parte).

Este de reţinut că pentru o asemenea ridicare în planul autonomiei domeniului – «teoria categoriilor», trebuie luată în considerare situaţia de fapt a concepţiilor despre categorii: „ceea ce se alege ca doctrină a categoriilor (*Kategorienlehre*) depinde de ce fel de filosof este cineva ori cel puţin ar trebui să depindă de aceasta”[3].

O aşa-numită «*allgemeine Kategorienlehre*» («teorie generală a categoriilor») pare astfel pusă în dificultate. Căci *nivelul categorial* se iveşte numai cu prilejul unei fundamentări (ca teorie, ca sistem) a domeniilor: logica (şi metafizica) la Aristotel, teoria

---

dezvoltării ştiinţifice, şi numai prin aceasta a devenit o problemă clară. Astfel s-ar putea produce rătăcirea, ori chiar greşeala în suportul judecăţii. Aci pare a se ivi o diferenţă între categorie şi judecată ... Cum ar putea, corespunzând noii categorii, să fie aflată o modalitate de judecată mai potrivită pentru noua semnificaţie a acesteia, dacă nu ar exista principial o astfel de corelaţie între categorie şi judecată ?” (*Ibidem*, p. 51-52).

[1] *Ibidem*, p. 52.

[2] *Ibidem*. Autorul subliniază apoi independenţa de psihologie: „Ca o circumstanţă favorabilă trebuie să fie considerat faptul că gândirea în folosul logicii este calificată ca judecată. Şi avem de luat în seamă încă semnificaţia ce revine gândirii ca judecată” (*Ibidem*, p. 53). Aşa cum scria şi W. Windelband (*System der Kategorien*, 1900, p. 45): gândirea este „principiul categoriilor”.

[3] E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Hersschaftsbereich der logischen Form, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 1.

cunoaşterii la Kant, «ontologia critică» la N. Hartmann, aceasta pentru a da numai câteva exemple «*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?»,* se întreabă N. Hartmann (în bună tradiţie kantiană) tocmai pentru fundamentarea unei «*allgemeine Kategorienlehre*» (*zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*).

„Orice *ontologie* desfăşurată în sfera particularului – scria Hartmann – devine *doctrină a categoriilor* (*Kategorienlehre*). Aceasta cuprinde o multitudine considerabilă, deoarece lumea reală se construieşte în patru straturi, iar fiecare dintre acestea îşi au categoriile proprii ... Acestor categorii speciale le premerge o grupă de categorii fundamentale generale, care străbat prin toate cele patru straturi..."[1].

Aceste categorii se supun unei „legităţi categoriale", anume: 1. Categoriile nu sunt detaşabile de *Concretum*-ul ale cărui principii sunt; 2. Ele nu sunt izolate, ci fiinţează numai în ansamblul unui întreg strat categorial, în cadrul căruia ele se implică reciproc; 3. Categoriile straturilor superioare conţin multe dintre categoriile straturilor inferioare ..., nu însă şi invers; 4. Dependenţa este numai unilaterală, aceea a celor superioare de cele inferioare, nu însă şi invers"[2].

În alt context, autorul „ontologiei critice" scrie: „Există trăsături esenţiale de bază care sunt comune tuturor straturilor ... Există categorii ale straturilor inferioare care se extind la cele superioare, adică străbat în straturile cele mai înalte; dar nu există nici o extindere în direcţie inversă: categoriile straturilor superioare nu se extind înapoi la cele inferioare ... dar nu orice categorie a straturilor inferioare pătrunde în straturile superioare, or dacă pătrunde, atunci nu la fel în toate straturile..."[3]

4. Problema de bază o constituie *nivelul categorial*, care diferă prin cuprinderea sistematică a unui domeniu sau altul. Ceea ce s-a numit «analiza categorială» (*Kategorialanalyse*) cercetează natura şi domeniul de valabilitate al categoriilor,

---

[1] N. Hartmann, *Philosophen-Lexikon... Autoexpunere*, în: *Problema fiinţei spirituale şi alte scrieri filosofice* (traducere, note, postfaţă şi bibliografie de Alexandru Boboc), Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008, p. 85.

[2] *Ibidem*, p. 85-86. Şi precizarea: „*Filosofia naturii* este *teoria specială a categoriilor* (*spezielle Kategorienlehre*) celor mai de jos straturi ale fiinţei" ... (*Ibidem*, p. 87).

[3] N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, în: *Kleinere Schriften*, I, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1955, p. 79. Autorul trimite la lucrări de bază ale sale: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (Berlin, 1940); *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935); *Möglichkeit und Wirklichkkeit* (1938). Semnificative sunt şi: *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre* (1950): *Neue Wege der Ontologie* (1942).

deosebind între categoriile ştiinţei şi ale «gândirii conceptuale» şi cele ale intuiţiei, şi stabilind că fiecare domeniu de cunoaştere (*Wissen*) îşi are propriile categorii şi că numai puţine dintre acestea au peste tot aceeaşi funcţie.

În acest sens, de pildă, nu toate categoriile fiinţei (*Seinskategorien*) acţionează în intelectul uman, căci atunci nu ar mai exista şi necunoscut. Pe de altă parte, fără ceea ce N. Hartmann numea «*Novum*» categorial nu există *distanţa de nivel* între domenii: „În lume nu se poate aduce totul la acelaşi numitor. De aci şi eşecul oricărei metafizici moniste. Autonomiei straturilor inferioare faţă de cele superioare îi corespunde parţiala dependenţă a acestora din urmă de cele dintâi. Caracterului *Novum*-ului categorial în straturile superioare îi corespunde însă autonomia (libertatea) acestora..."[1]

Oricum, problema unei „doctrine a categoriilor" (*Kategorienlehre*) nu-i uşor de tratat: „Ce s-a petrecut însă până acum în problema doctrinei categoriilor? Uimitor de puţin, dacă se compară cu aceasta venerabila vârstă a problemei, căci încă vechea şcoală pitagoreică avea o tabelă a categoriilor. În lungul şir al secolelor, nu sunt multe capete care au tratat serios problema categoriilor; fireşte, cele mai bune, dar nu toate, s-au preocupat de aceasta. Sunt de enumerat în primul rând: în vechime Platon, Aristotel, Plotin, Proklus; în epoca modernă Descartes, Leibniz, Kant, Hegel; între cele două grupe se află scolastici izolaţi; la toate acestea se adaugă în contemporaneitate Ed. von Hartmann şi H. Cohen. Cercetarea cea mai amplă, mai bine întreprinsă se află în logica lui Hegel"[2].

„Este adevărat, sublinia Hartmann, Hegel este cel dintâi care a proiectat în mare stil un sistem al categoriilor şi a dezvoltat totodată legile raportului lor. Dar legea sistemului este ideea sistemului, nu-i luată din esenţa categoriilor"[3]. Cum însă problema categoriilor „este pe departe indiferentă faţă de chestiunile punctului de vedere, numai

---

[1] N. Hartmann, Vechea şi noua Ontologie, în vol.: Problema fiinţei spirituale, p. 120.

[2] N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhapt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*, în: *Kleinere Schriften*, III, 1958, p. 277. Este interesantă aci explicaţia din notă: „Opere precum cea a lui Lask, ca şi nenumărate lucrări similare, care pun bine problema categoriilor în general, dar nu dezvoltă tratarea nici unei categorii, nu pot să le iau în seamă aici, tocmai pentru că nu conduc la tema categoriilor. Acelaşi lucru e valabil şi pentru multe lucrări din epoci mai timpurii. Fireşte, în particular suntem îndatoraţi anumitor gânditori, care, deşi se situează oarecum departe de temă, oferă explicaţii importante despre o categorie sau alta".

Evident, e vorba de o selecţie extrem de personală, care are însă darul obiectivităţii şi gustul valorii.

[3] *Ibidem*, p. 278.

astfel poate să fie îndreptăţită şi preluarea de către Hartmann a rezultatelor analizei categoriale”[1].

Pe acest fond vine şi o comparaţie a doctrinelor categoriale ale lui Kant şi Hartmann: „Atât Kant cât şi Hartmann înţeleg tabela categoriilor ca un sistem. Pentru Kant acest sistem este nici mai mult nici mai puţin decât un sistem categorial model; pentru Hartmann, dimpotrivă, acest sistem este dat ca o structură de sistem, dar de realizat din punct de vedere al conţinutului”[2].

5. Este de reţinut că abordarea temei categoriilor vizează în primul rând chestiunea funcţiei categoriale, dar aceasta într-un sistem (de categorii) care necesită ceea ce Kant numea „*Quid juris-Frage*”, adică justificarea într-un proiect de reconstrucţie orientat (logico-ontologic sau logico-epistemologic, mai ales), făcând iminentă tratarea principalelor categorii.

Aceasta şi are în vedere «teoria generală a categoriilor», aşa cum o şi arată principalele momente: Aristotel, Kant, Brentano, N. Hartmann. În principal însă, „istoria conceptului «categorie» îşi are centrul de greutate în liniile tradiţionale a două concepţii filosofice de bază diferite, anume: cea a filosofiei logico-ontologice a lui Aristotel şi teoria transcendental-logică a lui Kant. Un al treilea punct central mai secundar în comparaţie cu cele numite îl constituie în secolele 19 şi 20 încercările multiple de mediere şi comparare a celor două linii tradiţionale, care, pe baza influenţei ştiinţelor exacte în expansiune, au condus la o ciudată neutralizare a conceptului, şi, ca urmare, la o întrebuinţare mai mult dau mai puţin inflaţionistă a «categoriei» ca un principiu general de determinare a ceea ce fiinţează (*Seiendes*) în sensul cel mai larg”[3].

Prin toate modalităţile de concepere a categoriilor străbate o idee ce ţine de fapt de esenţa funcţiei categoriale: categoriile constituie elemente de bază ale gândirii şi discursului despre «lucruri», a căror funcţie survine în reflecţia filosofică asupra limbii şi gândirii şi asupra modalităţilor de structurare a acestora în formele concepţiilor ce tind să ia forma sistemului (ca teorie a cunoaşterii, ca filosofie a naturii, ca metafizică, filosofie a culturii ş.a.).

---

[1] Ingeborg Heidemann, *Zum System der Kategorien bei Kant und N. Hartmann*, în: *Gerhard Funke zu eigen*, hrsg. von A.J. Bucher u.a., Bouvier, Bonn, 1975, p. 31.

[2] *Ibidem*, p. 35.

[3] J. Ritter und K. Gründer (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (I-K), Schwabe & Co. A.G. Verlag, Basel, 1976, p. 775.

Dată fiind condiţia reflecţiei filosofice, dependenţa ei de situarea pe un punct de vedere şi dezvoltarea sistematică a acestuia, categoriile au stat în atenţie numai în măsura în care un gânditor sau altul întreprindea o construcţie (ori reconstrucţie) într-un domeniu sau altul al filosofiei.

De aceasta se leagă şi starea de fapt a tratării categoriilor în diferite timpuri. Pe bună dreptate şi remarca: „Doctrina categoriilor a fost tratată până acum numai ca parte integrantă fie a teoriei cunoaşterii, fie a metafizicii; chiar şi cărţile ce poartă titlul de logică au grijă să fie sau teorie a cunoaşterii sau metafizică ... Este astfel cu atât mai necesar de a face din categorii obiect al unei cercetări exprese, nu doar ocazionale. Căci oricine e în stare să reactualizeze ca atare va recunoaşte ce rol hotărâtor a jucat întotdeauna tratarea categoriilor pentru concepţia despre lume, şi cât de mult este determinată istoria filosofiei teoretice de istoria doctrinei categoriilor”[1].

6. În această istorie rămâne constantă o dublă preocupare: de a determina şi defini conceptul «categorie» şi de a caracteriza, în funcţie de domeniile cuprinderii sistematice (categoriale), categoriile de bază (filosofice) şi categoriile fiecărui domeniu, precum şi posibilitatea unui criteriu al delimitării acestora.

În principal, delimitarea în cauză „este în esenţă una de conţinut – ontologică. Căci ea are de-a face cu structurile fiinţei ... dar nu numai cu ele, căci la fiecare categorie este de indicat în acelaşi timp forma de cunoaştere corespunzătoare, aceasta chiar în abaterea ei de la forma fiinţei căreia îi este subordonată. Pe cât putem înainta pe urmele acestora, e vorba pretutindeni de *diferenţa* dintre categoriile conştiinţei şi categoriile fiinţei...”[2]

Întreaga problematică trimite la „analiza categorială”: „Căci întrucât e vorba nu numai de categoriile gândirii ştiinţifice, ci şi de acelea ale intuiţiei şi ale trăirii

[1] Ed. von Hartmann, *Kategorienlehre* (1896), 2. Aufl., F. Meiner Verlag, Leipzig, 1923, p. 6. Autorul oferă aci o definiţie (edificatoare pentru dependenţa de un sistem de gândire a conceperii esenţei şi funcţiilor «categoriei»): „Înţeleg printr-o categorie o funcţie intelectuală inconştientă de un fel şi o modalitate determinată, sau o determinare logică inconştientă, care pune o relaţie determinată. Întrucât aceste funcţii categoriale inconştiente intră în sfera subiectivă ideală, ele fac, prin rezultatele lor, anume prin anumite componente formale, conţinutul conştient; reflexia conştientă poate atunci a posteriori să refacă, prin abstracţie, din conţinutul de conştiinţă gata dat ei, formele categoriale (*Kategorialbegriffe*)” (*Ibidem*, p. 7.)

[2] N. Hartmann, Ziele und Wege der Kategorialanalyse, în: Kleinere Schriften, Bd. I, p. 93-94.

nemijlocite, tema se dezvoltă astfel de la simpla dualitate la multiplicitatea categoriilor, unde, în cazul fiecăreia în parte, deosebirile de conţinut constituie chestiunea principală. Ansamblul a ceea ce-i preconizat aci poate fi rezumat sub titlul unei «analize categoriale diferenţiale»”[1].

«Analiza categoriilor» cercetează de fapt natura şi domeniile de valabilitate ale categoriilor, făcând deosebirile necesare între categoriile ştiinţei şi ale gândirii conceptuale mai întâi, apoi relevând categoriile specifice fiecărui domeniu al cunoaşterii şi al existenţei.

Cu aceasta se şi împlineşte teoria despre funcţia categoriilor de moduri de predicare (Aristotel şi tradiţia scolastică), moduri de gândire (de judecare – Kant), puncte de vedere, forme de enunţare ş.a. În alţi termeni: categoriile sunt „particularizările sau «genurile» supreme prin care determinăm: existenţele, obiectele, datele ... cei trei termeni sunt în mod tipic «transcendentali» în accepţia tradiţională de posibilitate de a-i aplica la orice. Tot ce e gândit sau reprezentat ... aşteaptă o determinare categorială”[2].

Peste toate cele spuse, într-o gândire modernă postkantiană suntem trimişi la gândire ca «principiu al categoriilor» (Windelband), «*Denkformen*» (în tradiţia idealismului german), oricum categoriile sunt „filosofice”, vin prin demersul integrator teoretico-filosofic ca modalităţi de cuprindere sistematică şi de enunţare. Modernii nu uită că „numele de «categorie» provine de la Aristotel”, care „ne învaţă că în fiecare categorie se petrece într-un alt sens o egalitate”[3].

Categoriile se situează între formele de relaţie cele mai generale, sunt „autodiferenţieri logice ale determinării logice”, aceasta din urmă, fiind însă „funcţia logicului sau a raţiunii absolute, astfel încât categoriile sunt puse abia în şi odată cu funcţia inconştientă, şi nu constituie nicidecum un *prius* al ei”[4].

---

[1] *Ibidem*, p. 94. Aşadar, este de un interes deosebit aci „o anvergură extraordinar de variabilă a *diferenţei categoriale* ... Analiza kantiană în «Estetica transcendentală» era prea simplă, îi lipsea încă punctul de vedere şi problema diferenţei categoriale” (*Ibidem*). Autorul trimite aci (nota 1) la scrierea sa *Der Aufbau der realen Welt* (1940), unde a oferit o cercetare a „categoriilor fundamentale”.

[2] Mircea Florian, *Logica recesivităţii*, Ed. AIUS, 2006, p. 183.

[3] F. Brentano, *Kategorienlehre*, F. Meiner, Leipzig, 1923, p. 110, 180

[4] Ed. von Hartmann, *Op. cit.,* p. 8. Este de reţinut mărturisirea: „Categoriile trebuie în cele din urmă să refere cunoaşterea subiectivă la principii, căci ele însele sunt scoase din acest izvor. «Doctrina categoriilor» elaborată de mine ar trebui de aceea să se raporteze la «Filosofia Inconştientului», aşa cum «Logica» lui Hegel se referă la a sa «Fenomenologie a spiritului»” (*Ibidem*, p. 15).

7. În toate marile proiecte de înţelegere a esenţei şi funcţiilor categoriilor este prezentă preocuparea pentru un sistem (care ia îndeobşte forma unor «tabele»), ridicându-se întrebarea: sistem închis sau sistem deschis? (deşi un sistem ca atare este închis numai ca sens, ca aşezare în ordine, nu şi ca semnificaţie, care face iminentă deschiderea către ... ceva).

Experienţele majore din istoria doctrinei categoriilor prezintă diferenţe ce ţin de nivelul experienţei de cunoaştere al unei epoci şi, bineînţeles, de sistemul de gândire şi de orientarea dominantă a unui autor sau altul spre fundamentarea unui (sau mai multor) domenii ale teoriei.

În acest sens: Aristotel (zece categorii: substanţă, cantitate, calitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune ori pasivitate); în scolastică (fiinţă sau esenţă, calitate, cantitate, mişcare sau schimbare, relaţie, habitus – resp. predicamentele în număr de şase); Descartes şi Spinoza (trei categorii: substanţă şi proprietăţile ei: atribute şi moduri); Locke (trei categorii: substanţă, mod, relaţie); Leibniz (şase categorii: substanţă, calitate, cantitate, relaţie, acţiune, pasiune); Kant (12 categorii, în 4 grupe de câte 3); Schopenhauer (reduce „tabela" la cauzalitate); la Hegel, Schelling şi contemporani (Brentano, Ed. von Hartmann, H. Cohen, E. Lask, N. Hartmann), «sistemul categorial» ţine seama de deosebirea dintre fiinţă şi valoare (mai pe larg: realitate, adevăr, valoare), de diversitatea domeniilor de cuprindere (categorială) şi, bineînţeles, de progresul acestor domenii şi, nu în ultimul rând de «forma mentis» a unei epoci de cultură.

Cuprinderea într-o «analiză categorială» aduce tocmai ordonarea după «domeniul de cunoaştere» (*Wissenbereich*, de fapt, tipul de ştiinţificitate) raportat la «gândirea conceptuală» (şi alte forme de cunoaştere – *Anschauungsformen*). Ca «forme» (în diferite feluri), categoriile menţin principiul pus de scolastici: «*forma dat esse rei*» (reformulat apoi de Kant: „*In der Form besteht das Wesen der Sache*"), ceea ce nu exclude ideea de «formă a formelor» (propusă de E. Lask).

În ceea ce priveşte concepţia kantiană, subordonată programului fundamentării „critice" a metodei şi teoriei cunoaşterii în „condiţii de posibilitate" bine argumentate, se poate afirma că ea rămâne punctul de sprijin principal al tuturor marilor dezvoltări postkantiene. Aceasta fie că este acceptată, fie că e întâmpinată cu critici (uneori severe).

În acest caz, «teoria categoriilor» este parte integrantă a «doctrinei metafizice a principiilor».

În sens constructiv s-a atras atenţia asupra importanţei *Prolegomenelor* pentru profilul complex al concepţiei kantiene. Aceasta priveşte cunoscutul paragraf 39, în care Kant precizează: „Pentru a alege din cunoştinţa obişnuită conceptele care nu au la bază vreo experienţă particulară, dar pe care le întâlnim totuşi în orice cunoştinţă experimentală ca cele ce constituie numai simpla formă a legăturii, trebuia o muncă ce nu presupune cugetare mai adâncă sau pătrundere mai mare decât cea care este necesară pentru a atrage dintr-o limbă regulile întrebuinţării reale a cuvintelor şi a aduna astfel elementele unei gramatici (de fapt ambele operaţii sunt foarte de aproape înrudite între ele), fără ca să putem totuşi da motivele pentru care fiecare limbă are o anumită alcătuire formală şi nu alta şi, încă şi mai puţin, să putem explica pentru ce nu este cu putinţă să găsim decât numai un anume număr de asemenea determinări formale, nu mai multe şi nu mai puţine”[1].

De fapt, funcţia de întemeiere a cunoaşterii (şi a unităţii acesteia), ceea ce H. Cohen numea „fundarea teoretico-ştiinţifică a ştiinţelor naturii”, este argumentată de Kant prin însăşi conceperea locului şi rolului categoriilor în sistemul Criticii. „Acest sistem al categoriilor – scria Kant – dă un caracter sistematic tratării oricărui obiect al raţiunii pure şi ne arată printr-o indicaţie sigură şi un fir conducător în ce mod şi prin ce puncte de cercetare trebuie conduse orice consideraţii metafizice care au să alcătuiască un tot complet: în adevăr, sistemul nostru cuprinde absolut toate elementele intelectului sub care orice alt concept trebuie să fie supus. Astfel s-a constituit şi tabela principiilor fundamentale despre care numai *sistemul categoriilor* (subl. n.) ne poate da siguranţa că este completă”[2].

---

[1] Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă* (trad. M. Antoniade), Cultura Naţională, Bucureşti, 1924, p. 114. Pe acest temei vine şi interpretarea: „Dacă se poate face comparaţie între categorii şi elementele unei gramatici, atunci trebuie să fie posibile trimiterile la aspectele constitutive sau regulative, la diferite funcţii ale acestor concepte sau chiar la diferite reguli structurale ... Tabela categoriilor expune o «Topică sistematică» pentru toate ştiinţele *a priori*. Această idee kantiană a fost mult timp fie ignorată, fie luată ca o intenţie extrem de optimistă a autorului german” (Teodora Manea, *Recuperearea categoriilor în filosofia contemporană*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2004, p. 56). Pe baza unor cercetări mai noi se precizează încă următoarele: ... „lămurirea categoriilor trebuie să surprindă un dublu aspect: pe de o parte ele au un conţinut transcendental, în sensul că pot oferi conceptul unui obiect în genere, pe de altă parte trebuie luată în consideraţie partea lor semantică, dimensiunea semnificaţiei” (*Ibidem*, p. 57).

[2] Imm. Kant, *Op. cit.,* p. 117.

Într-un alt context, Kant sublinia: „Este de reţinut că aceste *categorii* sau, cum se mai numesc, *predicamente*, nu presupun nici un mod determinat al intuiţiei (aşa cum nouă oamenilor ne e posibilă), precum spaţiul şi timpul, care ţin de sensibil, ci sunt *numai forme de gândire* (*Denkformen*) pentru conceptul despre un obiect al intuiţiei în genere ... pentru sine categoria nu este dependentă de formele sensibilităţii, spaţiul şi timpul" ...[1]

8. În alţi termeni, categoriile sunt condiţii care ţin în mod originar de subiect, fără de care nu-i posibilă nici o unitate conceptuală a unei intuiţii date. Prin categorii intelectul îşi îndeplineşte funcţia de unificare; ele sunt «forme» pe care subiectul le activează gândind. Ceea ce poate să se constituie ca obiect al unei ştiinţe trebuie să fie gândit prin categorii. Kant pune totodată problema originii categoriilor şi cea a funcţiei lor constitutive în sistemele cunoaşterii (care sunt, în fond, cuprinderi categoriale de diferite niveluri).

Rămâne urmaşilor lui Kant sarcina de a pune de acord sistemul categorial cu schimbările intervenite în cercetarea ştiinţifică şi în gândirea filosofică. Tocmai această dinamică am subliniat-o mai sus prin câteva momente, îndeosebi cel al „ontologiei critice" (care nu uită importanţa spiritului critic în realizarea discursului filosofic): „Categoriile sunt astfel premisele tacite, de care facem uz în interpretarea, semnificarea şi aprecierea de către noi a datului ... Aici se află unul din temeiurile pentru care avem de-a face cu sarcina teoretică a unei nou devenită, în conţinut şi în părţi, doctrine a categoriilor. Nu mai este vorba numai de cele 12 «concepte transcendentale ale intelectului»... S-a arătat că intră în discuţie un număr mult mai mare (azi încă neluat în seamă) de categorii, că fiecare domeniu al cunoaşterii îşi are pe ale sale, că acestea parţial se schimbă de la un domeniu la altul, parţial se transformă, şi numai într-o mică măsură merg identic"[2]. Căci fiecare categorie „răspunde unui interes propriu şi unei probleme importante proprii, şi va

[1] Imm. Kant, Welche sind die wirkliche Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (1791), în: Werkausgabe, hrsg. von W. Weischedel, VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978, p. 604. „Principiile a priori înseşi, singurele după care este posibilă experienţa, sunt formele obiectelor, spaţiu şi timp şi categoriile, care conţin a priori unitatea sintetică a cunoştinţei, sub care pot să fie subsumate reprezentări empirice" (Ibidem, p. 607).

[2] N. Hartmann, Ziele und Wege der Kategorialanalyse, p. 91.

fi cu siguranţă încă nevoie de cercetări până ce vor fi acoperite golurile ce-şi au semnificaţia lor în filosofie”[1].

Prezenţa (şi acţiunea) criteriului relativităţii (şi, istoricităţii) alcătuirilor ca «sistem» categorial stă mărturie astfel: (a) pentru diversitatea de „tabele” (ca număr şi structură) de categorii şi (b) pentru relevanţa acestor sisteme (categoriale) în progresul cercetării ştiinţifice şi al reflecţiei filosofice.

Nu-i nicidecum necesar să încercăm a opta (prin deliberare) pentru o „tabelă” sau alta, căci fiecare şi-a avut rolul ei, în istoria gândirii şi ca premisă la o nouă (mai adecvată timpului culturii) înţelegere a esenţei şi funcţiei categoriilor. De aceea, „problema atât de cunoscută de la Kant încoace, deşi atât de puţin gândită până la capăt, anume dacă forma categorială este mărginită la materialul intuitiv-sensibil sau nu, trebuie pusă din nou... Pentru lărgirea temei categoriilor şi pentru cea mai bună clarificare a conţinutului categorial trebuie luate ca valabile anumite argumente, care, în întreaga dezvoltare a filosofiei teoretice ar putea fi dobândite numai punct cu punct şi sub cea mai mare rezistenţă şi fără a lua în seamă o intrare în însăşi ştiinţa logică”[2].

9. Prin forţa lucrurilor, alegerea punctului de vedere pentru o teorie a categoriilor nu poate să nu depindă (cel puţin ca afinitate) de o orientare filosofică (în marile momente chiar de sistemul filosofic al unui autor, care, paradoxal, nu poate fi *sistem* fără categorii). Dar aci tradiţia se împleteşte cu actualitatea, sistemul actual al conceptelor exprimând însăşi istoria conceptualizărilor întreprinse până la cel din urmă (relativ, bineînţeles) sistem de gândire filosofică. „Reîntoarcerea la discutarea categoriilor în filosofia contemporană apare astfel într-o remarcabilă revenire ca posibilitate a redobândirii unui termen indispensabil filosofic, de o semnificaţie sistematică şi critică eminentă”[3].

---

[1] *Ibidem*, p. 117. În fond, şi independent de „intenţiile profunde ale lui Kant”, „nu este, tot ceea ce nu provine din experienţă, un *a priori* în reprezentările noastre obiectuale ? ... În ştiinţe însă, şi chiar în cele exacte, ipotezele sunt ca atare prin caracterul lor aprioric, chiar şi numai prin faptul că anticipează experienţa şi au nevoie ulterior de confirmarea acesteia” (*Ibidem*, p. 121).

[2] E. Lask, *Op. cit.,* p. 1. Autorul are în vedere o particularitate (care încurcă tratarea numai în sine, independent de un sistem de gândire), anume: «*Was für eine Kategorienlehre man wählt, hängt davon ab, was für ein Philosoph man ist*» (*Ibidem*: «Alegerea pentru o teorie a categoriilor depinde de ce fel de filosof este cineva»).

[3] J. Ritter und K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4 (1976), p. 775. Aici şi remarca (de mare semnificaţie metodologică, în cazul de faţă): întrucât funcţia categoriilor „nu este abordabilă ca una de orientare directă către obiecte, ci numai una de reflecţie filosofică asupra limbii şi gândirii, precum

Probleme ca: definirea categoriei (categoriilor) şi a completitudinii sistemului categorial rămân deschise, în acest din urmă caz impunându-se ceea ce Kant numea enumerarea «rapsodică»[1]. Oricum, problema opţiunii pentru «sistem categorial» sau pentru sistematizare după nivelurile fiinţei şi valorii (în acest sens clasic e N. Hartmann) stă în legătură cu orientarea filosofică a autorilor şi, nu în ultimul rând, cu particularităţile noilor tendinţe în «postmodern», titlul «categorial» persistând în orice proiect (chiar în cele ale «deconstrucţiei»), căci nu se poate renunţa la concepte «metafizice» nici chiar prin refuzul lor în forma unei deconstrucţii.

În alţi termeni, o resemnificare a temei categoriilor nu poate să nu fie prezentă în actualele direcţii de gândire, cu atât mai mult cu cât impactul studiului limbajului[2] (şi limbajelor) conduce la o redimensionare a discursului din care nu poate lipsi nivelul teoretico-filosofic, prin care sensul (sau non-sensul) şi află rostul în orizontul adevărului prin valabilitatea (sau non-valabilitatea) logico-gnoseologică.

«Universalitatea şi necesitatea» (în fond, valabilitatea), criteriu al cunoştinţei veritabile (după Kant), prezent tocmai prin nivelul categorial, persistă şi la nivelul configuraţiilor de sens în limbaj, care, fără a fi «logiceşte perfect» (Wittgenstein) se înscrie în orizontul adevărului. În fond, ce sunt «categoriile semantice?» (tratate de Husserl, Carnap, Tarski ş.a.), pe baza cărora s-a propus «concepţia semantică a adevărului» (Tarski).

Este de reţinut însă că în acest context, „categorie" este asociată cu „semnificaţie", în alt plan (al semanticii logice) amintind de concepţiile lui Brentano (în măsura, desigur, în care e vorba de studiul modelelor).

şi a structurilor de bază ale acestora", „stadiul actual al discuţiei este totdeauna determinat încă prin teoremele lui Aristotel şi Kant, ca şi prin aserţiuni încă neduse până la capăt" (*Ibidem*, p. 775-776).

[1] În acest sens, remarca Mircea Florian, N. Hartmann „recunoaşte fără înconjur că o tabelă completă a categoriilor nu e posibilă. Noi am renunţat la ambiţia de a schiţa o tabelă sistematică, mulţumindu-ne cu o inventariere rapsodică" (*Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983, p. 60).

[2] În acest sens consideraţiile (pe deplin justificate) ale unor mai recente abordări a temei categoriilor: „Proiectul postmodern eşuează însă în deconstrucţia limbajului. Acesta se dezvăluie filosofilor postmoderni ca o supoziţie transcendentală a gândirii ce nu mai poate fi deconstruită ... Interpretarea acestora (a categoriilor – n.n.) ca tipuri ale predicaţiei posibile sau ca scheme de rostire reuşeşte să depăşească nivelul conceptual tradiţional supus deconstrucţiei" (T. Manea, *Recuperarea categoriilor în filosofia contemporană*, Iaşi, 2004, p. 193).

10. Dar aceste ultime consideraţii privesc tipuri de categorii, care însă poartă pecetea categorialului, studiat ca atare într-o «teorie generală» a formelor categoriale ce ţin de diferite nivele categoriale. Aşa cum s-a precizat, „pentru determinările de bază ale unui întreg domeniu al fiinţei s-a impus încă din vremea Grecilor termenul de «categorie» ... Semnificaţia originră este însă aceea de «enunţuri ale fiinţei» (*Seinsaussagen*). Dar aceasta, se potriveşte în sesizarea şi formularea de trăsături esenţiale ale nivelelor fiinţei. În acest sens este de înţeles că orice ontologie care este introdusă în sferele speciale, adică în modul propriu de a fi al straturilor, ia forma «doctrinei categoriilor». Modul ei de lucru este cel al «analizei categoriale»... Istoria filosofiei şi a ştiinţelor este un izvor bogat de analiză categorială”[1].

Dincolo de această perspectivă a categorialităţii, care conduce la o echivalare (parţială) între *categorie* şi *concept,* dar păstrează (şi chiar realizează) un sistem categorial bazat pe unitatea (ideal-real) a fiinţei într-o «ontologie critică», Dilthey proiecta (pe filieră kantiană) „categoriile vieţii” (*Kategorien des Lebens*).

Fără deducţia categoriilor (a lui Kant), care conduce doar la categorii „formale”, „categoriile vieţii” sunt reale şi, în contextul „conexiunii vieţii” nu se poate afla un criteriu pentru ordonarea lor, a categoriilor în «sistem»: „Nici noi nu tăgăduim faptul că există categorii care sunt fundamentale ca atare în raţiune ... Ele desemnează relaţii ce străbat prin întreaga realitate (*Wirklichkeit*). Dar aceste categorii sunt, după natura originii lor totdeauna numai formele ... De acestea însă categoriile reale sunt complet diferite. Ele nu sunt nicicum fundamentate în raţiune, ci în conexiunea vieţii”[2].

Mai exact: „Indiciul categoriilor reale îl constituie non-fundabilitatea (*Unergründlichkeit*) conţinutului lor în gândire ... Nu există nici un artificiu de a ordona definitiv, de a stabili numărul lor şi a le determina ordinea. Conexiunea de viaţă şi structura ei este unitară, vie, viaţa însăşi, şi nu e de aprofundat prin concepte. Ca urmare, niciun fel de încercare nu va reuşi să stabilească natura, numărul şi ordinea acestor categorii”

---

[1] N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, in: *Kleinere Schriften*, Bd. I, p. 76. În alt context, autorul îşi susţine argumentarea prin ideea unităţii dintre chestiunea cunoaşterii şi cea a fiinţei: „*Es gibt keine Erkenntnisfrage ohne Seinsfrage ... Erkenntnis ist eben ein Bezogensein des Bewußtseins auf ein Ansichseiendes*” (*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich*, in: *Kleinere Schriften*, III, 1958, p. 269).

[2] W. Dilthey, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte, în: Gesammelte Schriften, XIX. Band, Wandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1982 (Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre (1892/93), p. 361.

[1].

După toate cele relatate, „tabelele", «sistemul categorial» rămân cu importanţa lor istorică, momente necesare în geneza unei „*Kategorienlehre*", dar sunt totodată şi actuale prin punerea problematicii de bază a acesteia. Căci orice cunoaştere şi cuprinderea ei (în filosofie, ştiinţă, artă ş.a.) tinde să atingă nivelul categorial, care, evident, diferă de la un domeniu la altul, ceea ce a şi făcut necesară «analiza categorială» (a nivelelor fiinţei şi cunoaşterii). Prin aceasta orice «teorie specială» a categoriilor trebuie însă, în baza unităţii dintre particular şi universal, să se afle în referinţă la o «teorie generală», la ceea ce în tradiţia cercetării s-a numit «*allgemeine Kategorienlehre*».

În fond, aceasta din urmă relevă semnificaţia (pentru cunoaştere şi adevăr) a celor cercetate (şi sistematizate) în teoriile speciale tocmai prin faptul că situează totul din unghiul de vedere a ceea ce, cu o formulă reuşită, Kant numea «necesitatea şi universalitatea» cunoştinţei veritabile (kantian vorbind: „*allgemeingültig*", mai exact: „*Allgemeinheit und Notwendigkeit*"). Chiar dacă numai aceasta ar fi prestaţia kantiană, rezonanţa în actualitate a formulării «*Der kritische Weg ist allein nach offen*» nu poate fi trecută cu vederea atunci când se caută calea unui posibil răspuns la întrebarea (iminentă în contextul preocupării de faţă): *Wie ist allgemeine Kategorienlehre überhaupt möglich?*

[1] Ibidem.

DOUĂ CONCEPTE ALE CUNOAŞTERII*

MIRCEA FLONTA

Într-o literatură cuprinzătoare, îndeosebi în scrieri ale unor autori de orientare antimetafizică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi din prima jumătate a secolului al XX-lea, filosofia kantiană şi filosofia cunoaşterii de orientare empiristă sunt înfăţişate drept poli care se opun şi se exclud reciproc. Ernst Mach, de exemplu, îl asociază pe Kant şi kantianismul în genere cu proiectele de întemeiere *a priori* a ştiinţei naturii, în particular ale mecanicii, pe care le respinge cu hotărâre în cunoscuta sa lucrare consacrată istoriei critice a mecanicii.[1] Sistemul lui Kant a fost perceput de empiriştii logici drept o construcţie filosofică de factură raţionalistă, chiar drept ultimul mare sistem de filosofie raţionalistă. Atunci când filosofia kantiană este invocată drept fundal contrastant al prezentării şi argumentării unei concepţii empiriste asupra cunoaşterii se are în vedere, în primul rând, teoria kantiană privitoare la posibilitatea unei cunoaşteri independente de experienţă, o cunoaştere care se exprimă în enunţuri sintetice *a priori.* Astfel, Rudolf Carnap afirma că negarea existenţei unor enunţuri care sunt sintetice şi, totodată, *a priori,* care conţin adică o cunoaştere ce este independentă de experienţă în genere, ar reprezenta o caracterizare negativă a oricărei concepţii empiriste asupra cunoaşterii, în măsura în care empirismul poate fi calificat drept acea orientare epistemologică care susţine că nu există enunţuri sintetice *a priori.* „Acesta este *in nuce* întreg empirismul".[2] Hans Reichenbach care, ca şi Carnap de altfel, îl trata cu respect pe

---

* Articol preluat din volumul Mircea Flonta, *Kant în lumea lui şi în cea de azi. Zece studii kantiene*, Iaşi, Polirom, 2005, pp. 78-98.

[1] Vezi E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt,* Leipzig, Brockhaus, 1921, îndeosebi „Cuvântul înainte" al ediţiei a VII-a din 1912, p. IX.

[2] Vezi R. Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft,* München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1969, în special capitolul „Sinteticul *a priori* al lui Kant", cu această concluzie la p. 179.

Kant[1], afirma că teoria cunoaşterii dezvoltată în *CRP* îi apare empiristului ca o teorie care nu poate fi apărată. Nu pot exista enunţuri care sunt în acelaşi timp sintetice şi *a priori* în sensul lui Kant, adică înzestrate cu atributele necesităţii şi generalităţii. Dezvoltarea ulterioară a cunoaşterii ştiinţifice este caracterizată de Reichenbach drept un proces de „dizolvare a sinteticului *a priori"*. Ideea kantiană a sinteticului *a priori* a fost o eroare, însă una istoric justificată (Reichenbach admite că dacă Immanuel Kant ar fi trăit în epoca teoriei relativităţii şi a mecanicii cuantice el ar fi abandonat probabil ideea că există o cunoaştere sintetic-*a priori*). „Programul lui Kant de a căuta un sintetic *a priori,* dezvăluind premisele logice ale cunoaşterii, este, aşadar, condamnat la eşec. Dacă o propoziţie este o premisă a cunoaşterii ştiinţifice ea nu este de aceea şi validă. Dacă vrem să ştim dacă premisele sunt adevărate, trebuie să dovedim, mai întâi, că însăşi cunoaşterea noastră ştiinţifică este adevărată. Adevărul premiselor nu este de aceea mai bine întemeiat decât cunoaşterea ştiinţifică. Această simplă analiză logică arată că filosofia sinteticului *a priori* a lui Kant nu poate fi apărată."[2]

Cititorii care înregistrează asemenea luări de poziţie pot ajunge uşor la concluzia că între conceptul kantian al cunoaşterii şi acel concept al cunoaşterii de orientare empiristă care domină gândirea ştiinţifică contemporană nu ar exista puncte de convergenţă notabile. Această impresie este însă greşită. Pe un alt plan al analizei, lucrurile se înfăţişează cu totul altfel. Este acel plan pe care conceptul kantian al cunoaşterii şi conceptul cunoaşterii propriu gândirii empiriste moderne vor fi examinate pe fundalul opoziţiei dintre ceea ce numesc aici „două concepte ale cunoaşterii". Am în vedere ceea ce voi desemna în mod convenţional prin expresiile *concept al cunoaşterii orientat spre conţinut* şi *concept al cunoaşterii orientat spre formă.*

Voi încerca mai întâi să caracterizez conceptul cunoaşterii orientat spre conţinut. În continuare, voi prezenta conceptul kantian al cunoaşterii drept un concept al

[1] Filosofia lui Kant ar fi exprimat starea ştiinţelor vremii sale, iar răspunsurile ei la întrebările pe care le-a formulat au fost răspunsurile posibile ţinând seama de această stare. Sistemul construit de Kant îi apare lui Reichenbach într-o lumină favorabilă în raport cu acele construcţii speculative ulterioare care sunt „opera unor oameni care au trecut cu vederea pe de-a întregul rezultatele filosofice ale ştiinţei vremii lor şi au dezvoltat, sub numele de filosofie, sisteme naive de generalizări şi analogii ieftine". (H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie,* Braunschweig, Vieweg,1968, p. 142)

[2] H. Reichenbach, *op. cit.,* p. 133.

cunoaşterii orientat spre formă. În cele din urmă, îmi propun să pun în evidenţă unele apropieri între conceptul kantian al cunoaşterii şi conceptul cunoaşterii al empirismului modern de orientare ştiinţifică, în calitatea lor de concepte ale cunoaşterii orientate spre formă. Este o convergenţă care exprimă, sub un aspect determinat, viabilitatea şi perenitatea analizei kantiene a cunoaşterii.

Un concept al cunoaşterii orientat spre conţinut va putea fi caracterizat drept premisă şi punct de sprijin al unor tradiţii ale gândirii metafizice. Dincolo de deosebiri notabile dintre aceste tradiţii, motivaţiile adoptării unui asemenea concept al cunoaşterii precum şi contururile sale mari vor putea fi schiţate în felul următor.

Existenţa şi excelenţa cunoaşterii a fost apreciată în influente tradiţii de gândire după gradul de apropiere şi de cuprindere a obiectului ei. Se porneşte de la presupunerea că toate acele demersuri de cunoaştere care menţin obiectul cunoaşterii într-o relaţie de exterioritate cu subiectul nu vor putea conduce la rezultate care merită pe deplin numele de *cunoaştere.* Cei mai categorici, din acest punct de vedere, pot fi consideraţi gânditorii mistici ai epocilor mai îndepărtate sau mai apropiate, care au conceput cunoaşterea supremă drept o identificare a subiectului cu obiectul cel mai înalt al cunoaşterii, cu Dumnezeu, cu absolutul. În această ipostază extremă a unui concept al cunoaşterii orientat spre conţinut, cunoaşterea va fi concepută drept o contopire a subiectului cu obiectul cunoaşterii sale. Într-o variantă mai puţin radicală, cunoaşterea va fi înţeleasă în unele orientări ale gândirii metafizice occidentale drept *pătrundere,* drept *preluare* a obiectului cunoaşterii în conştiinţa cunoscătoare. Cunoaşterea are loc atunci când obiectul *intră, pătrunde,* pentru a spune aşa în subiect, este *prins* de către subiect. Termenul cel mai folosit de filosofi pentru a desemna o asemenea înţelegere a cunoaşterii este *intuiţia.* Cunoaşterea autentică este cunoaşterea intuitivă. Metafizicienii de diferite orientări şi din diferite timpuri, cei care au conferit contur acestei înţelegeri a cunoaşterii, par să pornească de la supoziţia că adevărata cunoaştere, cunoaşterea esenţei lucrurilor, pe care o oferă numai metafizica, spre deosebire de gândirea comună şi de cercetarea ştiinţifică, este rezultatul unui proces de prindere nemijlocită a obiectului de către subiect. Este sensul în care şi gânditori influenţi dintr-o epocă mai apropiată, ca Henri Bergson, Edmund Husserl sau Karl Jaspers, au opus cunoaşterea filosofică rezultatelor cercetării ştiinţifice, pe care le-au calificat fie drept nedemne de acest nume, fie drept simple

surogate ale cunoaşterii autentice[1]. În sfârşit, în varianta cea mai atenuată a unui concept al cunoaşterii orientat spre conţinut sunt recunoscute două modalităţi de cunoaştere – cea intuitivă şi cea conceptuală, discursivă –, dar se subliniază că ultima, spre deosebire de prima, ne va oferi doar în mod nesatisfăcător ceea ce aşteptăm să ne ofere cunoaşterea: o relaţie cât mai strânsă cu obiectul, prinderea lui nemijlocită de către subiect.

Moritz Schlick, unul dintre puţinii empirişti moderni care s-au aplecat cu insistenţă asupra analizei ideii cunoaşterii, a caracterizat conceptul cunoaşterii orientat spre conţinut pe fundalul distincţiei sale dintre intuiţie, ca trăire sau experienţă subiectivă *(Erleben, Kennen),* şi cunoaşterea propriu-zisă *(Erkennen, Erkenntnis).* Cei angajaţi faţă de acest concept – scrie Schlick – înţeleg cunoaşterea drept o reprezentare intuitivă prin care subiectul cunoaşterii „prinde" obiectele, le „preia în el". Prinderea *(Erfassen)* pare să fie metafora favorită utilizată în caracterizarea cunoaşterii drept intuiţie. „Aceasta este o expresie pe care numai puţini gânditori au ştiut să o ocolească atunci când au încercat să determine esenţa cunoaşterii. Citim tot timpul că a cunoaşte un lucru înseamnă «a-l prinde în minte»."[2] Tocmai pornind de la această înţelegere a cunoaşterii s-a legitimat metafizica tradiţională drept cunoaştere intuitivă a transcendentului, a ceea ce nu este accesibil experienţei.

---

[1] În scrierile lui Moritz Schlick, această temă apare în formulări sugestive. Iată doar un singur pasaj semnificativ: „Intuiţia bergsoniană nu are nimic de-a face cu sensul pe care îl are acest cuvânt, atât în ştiinţă, cât şi în viaţa de fiecare zi. Cu toate acestea, «cunoaşterea intuitivă» a lui Bergson nu este nimic altceva decât o formulare deosebită a unei idei foarte vechi, care străbate aproape toate sistemele tradiţionale ale filosofiei. Este ideea existenţei unor grade diferite de cunoaştere (ceea ce este întru totul adevărat) şi a dependenţei gradului de cunoaştere de intimitatea contactului dintre subiectul cunoscător şi lucrul cunoscut (ceea ce este în întregime fals). S-a crezut că întreaga cunoaştere explicativă, cea comună şi cea ştiinţifică ... trebuie, din acest motiv, să rămână în întregime *descriptivă* şi că *ea nu va atinge niciodată* cel mai înalt grad. Căci se părea că ceea ce doream să cunoaştem este lucrul însuşi, şi nu doar o descriere a lui. Prin urmare, cunoaşterea ştiinţifică părea să fie doar o treaptă pregătitoare sau un înlocuitor pentru cel mai înalt grad de cunoaştere care constă în prinderea nemijlocită a obiectului însuşi." (M. Schlick, *Formă şi conţinut; o introducere în gândirea filosofică,* traducere de Angela Teşileanu, Giurgiu, Editura Pelican, 2003, p. 140.)

[2] M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnistheorie,* ediţia a Il-a, Berlin, Julius Springer Verlag, 1925, p. 78.

Conceptului cunoaşterii orientat spre conţinut i-a oferit o caracterizare izbitor de asemănătoare un eminent autor neokantian, contemporan cu Schlick, Ernst Cassirer. Este o apropiere al cărei sens va reieşi tot mai clar pe parcursul acestui studiu.

În „Introducerea" celui de-al treilea volum al monumentalei sale scrieri *Filosofia formelor simbolice,* intitulat „Fenomenologia cunoaşterii" , Cassirer caracterizează drept o presupoziţie de bază a tradiţiei metafizice, inaugurate de Parmenide, ideea că funcţia gândirii cunoscătoare nu se reduce la „exprimarea fiinţei" potrivit propriilor ei categorii, ci este aceea de a-i „epuiza conţinutul". Presupoziţia este că gândirea cunoscătoare şi obiectul ei reprezintă o unitate. Aceasta este o pretenţie care, observă Cassirer, nu este proprie doar raţionalismului. Identitatea subiectului şi obiectului cunoaşterii, reducerea unuia la celălalt, au fost socotite ţelul suprem al cunoaşterii, chiar dacă opiniile asupra mijlocului care ar conduce spre acest ţel au fost dintre cele mai diferite. Nu numai gândirea pură, dar şi intuiţia sensibilă au putut fi desemnate drept mijlocul adecvat. Într-un caz ca şi în celălalt, se presupune că fiinţa, în întreaga ei plenitudine, ne este oferită de cunoaşterea metafizică, este conţinută în aceasta. În opoziţie cu gândirea care operează cu simboluri, cu noţiuni, gândirea cunoscătoare prinde în mod nemijlocit ceea ce constituie obiectul ei, în cazul tradiţiei inaugurate de Parmenide, fiinţa ca atare. Ea „prinde" ceea ce ştiinţa legată de limbaj şi de concepte nu va putea atinge vreodată. Din această perspectivă, o bună parte din istoria filosofiei, apreciază Cassirer, ni se înfăţişează, dincolo de opoziţia dintre orientări şi sisteme, ca o suită de sforţări îndreptate în una şi aceeaşi direcţie. Iar lipsa unor rezultate convingătoare ale acestor eforturi mereu reluate este cea care nutreşte scepticismul. El se asociază fiecăruia dintre ele aşa cum umbra se asociază obiectului. Toate aceste mişcări de la o extremă la alta, pe care le înregistrează observatorul atent al desfăşurării istorice a gândirii occidentale, şi-ar avea originea, crede Cassirer, în conceperea cunoaşterii ca o „transpunere a obiectului în subiectul cunoscător", o transpunere care devine posibilă datorită unei presupuse cosubstanţialităţi a fiinţei şi minţii cunoscătoare. Cerinţele pe care le implică acest concept al cunoaşterii orientat spre conţinut sunt formulate de Cassirer în felul următor: „Gândul şi realitatea nu trebuie doar să-şi *corespundă* într-un sens oarecare, ci ele trebuie să se pătrundă reciproc. Funcţia gândirii nu trebuie să se consume în *exprimarea* fiinţei, adică în cuprinderea şi desemnarea acesteia prin categoriile sale dătătoare de sens. Gândirea se simte mai

degrabă în stare să se identifice cu realitatea, ea poartă cu sine convingerea că posedă în sine garanţia că-i poate epuiza conţinutul. Aici nu trebuie şi nu poate să persiste, în cele din urmă, o limită de netrecut; căci gândul şi obiectul spre care se îndreaptă acesta sunt unul şi acelaşi lucru."[1]

Cotitura sau *răsturnarea* produsă de criticismul kantian în istoria gândirii filosofice a fost caracterizată în diferite feluri. Ea va putea fi caracterizată şi drept o trecere de la un concept al cunoaşterii orientat spre conţinut la un concept al cunoaşterii orientat spre formă. Potrivit acestuia din urmă, cunoaşterea devine posibilă doar prin structurarea unui conţinut dat de intuiţie de către o formă reprezentată de conceptele gândirii cunoscătoare. Conceptul cunoaşterii orientat spre formă a primit pentru prima dată contururi clare în filosofia teoretică a lui Kant. Un număr mare de pasaje din *Critica raţiunii pure* şi din *Prolegomene* pot fi invocate pentru a susţine această afirmaţie. În cele ce urmează vor fi menţionate doar câteva din cele mai semnificative.

O determinare pur negativă a conceptului kantian al cunoaşterii ar putea fi redată, pe scurt, în felul următor: nu există o cunoaştere directă, nemijlocită, intuitivă. Kant contestă, mai întâi, că oamenii, ca fiinţe raţionale imperfecte, posedă ceva de felul unei intuiţii intelectuale. Prin aceasta el se delimitează net de raţionaliştii dogmatici ai vremii sale, de genul lui Crusius. Intelectul omenesc poate doar să gândească, nu să intuiască. Tocmai în aceasta constă, după Kant, deosebirea dintre intelectul omenesc şi intelectul divin. În al doilea rând, Kant neagă faptul că noi am putea obţine cunoaştere prin intuiţiile sensibile. Faptul că nu a realizat această imposibilitate, orientându-se spre deducţia empirică a conceptelor intelectului, constituia, pentru Kant, păcatul capital al filosofiei empiriste a cunoaşterii din epoca sa.

O formulare pozitivă a conceptului kantian al cunoaşterii ar putea fi următoarea: nu există vreo altă intuiţie în afară de intuiţia sensibilă; aceasta oferă doar materia cunoaşterii; o cunoaştere despre realitate va lua naştere numai prin unirea acestei materii cu formele pure ale gândirii, cu categoriile. Este un punct de vedere căruia Kant îi dă mai întâi o formulare ipotetică, în „Introducerea" la *CRP:* „Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din

[1] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phănomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 4.

experienţă. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experienţă să fie un *compositum* din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupra-i şi abili de a-l separa."[1]

Prin intuiţie sensibilă sunt date cunoaşterii omeneşti obiecte, prin conceptele intelectului acestea sunt gândite. Kant indică două surse şi două componente ale oricărei cunoaşteri despre realitate, şi anume receptivitatea expresiilor şi spontaneitatea conceptelor, respectiv intuiţiile sensibile şi conceptele pure ale intelectului. „Intuiţia şi conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoaşteri, astfel că nici conceptele fără o intuiţie care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiţia fără concepte, nu pot da o cunoaştere."[2] Delimitându-se de raţionalismul precritic, Kant sublinia că nu există o cunoaştere intuitivă. Intuiţia reprezintă doar o componentă a oricărei cunoaşteri despre realitate. În confruntarea cu empirismul lui Locke sau Hume, Kant remarca, pe de altă parte, că din intuiţii sensibile nu pot fi derivate concepte. „Natura noastră este de aşa fel, încât *intuiţia* nu poate fi niciodată decât *sensibilă,* adică ea nu conţine decât modul în care suntem afectaţi de obiecte. Din contra, capacitatea de a *gândi* obiectul intuiţiei sensibile este *intelectul.* Nici una din aceste două proprietăţi nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect, şi fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Ideile *(Gedanken)* fără conţinut sunt goale, intuiţiile fară concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiţie), precum şi de a ne face intuiţiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăţi sau capacităţi nu-şi pot schimba funcţiile. Intelectul nu poate intui nimic, iar simţurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaşterea."[3]

Intuiţia sensibilă oferă, aşadar, conţinutul cunoaşterii noastre, conceptele intelectului îi dau forma. Fără intuiţie cunoaşterea nu are conţinut şi este, în acest sens, goală. Fără conceptele intelectului nu putem gândi obiecte în genere şi nu putem, prin

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 50.

[2] *Ibidem,* p. 95.

[3] *Ibidem,* pp. 95-96.

urmare, cunoaşte obiecte. Intuiţia sensibilă este o componentă a oricărei cunoaşteri despre realitate. O cunoaştere intuitivă despre realitate nu există însă. Cunoaşterea devine posibilă numai prin supunerea intuiţiilor conceptelor. Ea cere, mai întâi, diversul intuiţiei, în al doilea rând, sinteza acestui divers prin imaginaţie şi, în al treilea rând, conceptele intelectului care îi conferă unitate sintetică.[1]

Pentru trasarea contururilor conceptului cunoaşterii orientat spre formă în *CRP* este esenţială sublinierea insistentă că nici conţinutul dat prin intuiţie, nici conceptele fără conţinutul dat în intuiţie nu reprezintă cunoaştere. Kant afirmă explicit că orice cunoaştere bazată pe experienţă „conţine două elemente foarte diferite, anume o *materie* pentru cunoaşterea prin simţuri şi o anumită *formă* de a o ordona din izvorul intern al intuirii şi gândirii pure şi care sunt puse mai întâi în funcţie şi produc concepte cu prilejul impresiilor”[2]. Delimitarea netă a acestor două elemente în analiza kantiană a cunoaşterii se sprijină pe opoziţia fundamentală dintre sensibilitate şi intelect. Prin conceptele intelectului devine abia posibilă sinteza diversului şi, prin aceasta, cunoaşterea bazată pe experienţă. Materia sintezei ne-o oferă însă intuiţia sensibilă. „A gândi un obiect şi a *cunoaşte* un obiect nu este, deci, acelaşi lucru. Din cunoaştere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi conceptul, prin care, în genere, un obiect este gândit (categoria); şi, în al doilea rând, intuiţia, prin care obiectul este dat; căci dacă conceptului nu i-ar fi dată o intuiţie corespunzătoare, atunci el ar fi o idee în ceea ce priveşte forma, dar fără nici un obiect, şi prin ea nu ar fi posibilă nici o cunoaştere despre un lucru oarecare, fiindcă, după câte ştiu, nu ar exista nimic, şi nici nu ar putea exista ceva la care ideea să poată fi aplicată. Orice intuiţie posibilă pentru noi este sensibilă, prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaştere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simţurilor.”[3]

Dacă nu sunt raportate la obiecte date prin intuiţie, conceptele intelectului rămân *„simple forme de gândire* prin care nu este cunoscut încă nici un obiect determinat”[4].

---

[1] *Ibidem,* p. 112.

[2] *Ibidem,* pp. 119-120.

[3] *Ibidem,* p. 141.

[4] *Ibidem,* p. 144.

Kant a oferit o elaborare particulară, specifică conceptului orientat spre formă. Particularităţile acestei elaborări decurg, în primul rând, din concepţia kantiană asupra formei cunoaşterii. Pentru Kant, concepte pure, concepte despre obiecte în genere, fac posibilă experienţa, fiind condiţii *a priori* ale acesteia. Valabilitatea obiectivă a acestor concepte, a categoriilor, constă în aceea că, în calitate de forme pure, ele fac posibilă sinteza diversului şi, prin aceasta, cunoaşterea. Kant subliniază cu insistenţă că sinteza diversului nu poate avea loc prin simţuri sau prin forma pură a intuiţiei sensibile. Acea corelare care este desemnată de Kant prin termenul *sinteză* este caracterizată drept „un act al intelectului”[1]. Sensibilitatea şi intelectul sunt acele facultăţi care conferă cunoştinţelor noastre determinările lor sensibile şi respectiv formale. Conceptul cunoaşterii orientat spre formă a fost elaborat de Kant în cadrele unei teorii transcendentale asupra facultăţilor (capacităţilor) care fac posibilă cunoaşterea.

Doar o formulare particulară a conceptului cunoaşterii orientat spre formă, şi nu însuşi acest concept, depinde de o teorie asupra facultăţilor cunoaşterii, cum este cea elaborată de Kant. Dacă abandonăm orice teorie de acest gen caracteristicile fundamentale, definitorii ale conceptului vor rămâne neafectate. Ele ar putea fi prezentate schematic astfel: dualism al conţinutului (intuiţiile) şi formei (conceptele); între concepte şi intuiţii există o prăpastie logică; conceptele nu pot fi derivate din intuiţii; cunoaşterea noastră despre realitate se constituie prin corelarea intuiţiilor sensibile şi a conceptelor; conceptele sunt condiţii ale posibilităţii oricărei cunoaşteri prin experienţă; ele sunt *a priori* în sensul că fac posibilă experienţa; valabilitatea obiectivă este conferită conceptelor de capacitatea lor de a corela, de a structura intuiţiile sensibile; orice cunoaştere prin experienţă reprezintă o întrepătrundere indisociabilă a intuiţiilor şi conceptelor; nu există conţinuturi sensibile despărţite de orice formă conceptuală, adică intuiţii, ca *materia nuda,* nestructurate de nici o formă.

Contribuţii semnificative la elaborarea unui concept al cunoaşterii orientat spre formă, care pot fi găsite în reflecţii epistemologice ocazionale ale unor cercetători ai naturii de cel mai înalt rang, precum şi în analize mai sistematice ale unor filosofi cu formaţie ştiinţifică, susţin această concluzie. La fel ca şi Kant, dar cu referire specială la ştiinţa matematică modernă a naturii, autori ca Hermann von Helmholtz, Albert Einstein

[1] *Ibidem,* p. 126.

sau Moritz Schlick au fost orientaţi în reflecţiile şi analizele lor de interesul pentru evidenţierea condiţiilor care fac posibilă o cunoaştere cu valoare obiectivă. În mod firesc, consideraţiile acestor autori, spre deosebire de cele ale lui Kant, au un caracter preponderent metodologic. Cu atât mai remarcabilă ne apare convergenţa lor cu unele concluzii ale analizei kantiene, pe linia elaborării unui concept al cunoaşterii orientat spre formă.

Hermann von Helmholtz, socotit cel mai de seamă cercetător german al naturii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a conceput dualitatea conţinutului şi a formei cunoaşterii în termenii distincţiei dintre experienţe senzoriale, care iau naştere prin acţiunea stimulilor asupra organelor noastre de simţ, şi concepte, care sunt create pentru a coordona şi a sistematiza aceste experienţe. Tocmai necesităţile unei coordonări şi sistematizări tot mai eficiente a datelor senzoriale orientează imaginaţia conceptuală, precum şi selecţia produselor acesteia. Schimbările care au loc în fundamentele unei discipline ştiinţifice sunt, în primul rând, consecinţa invenţiei şi selecţiei conceptelor. Relaţia dintre conţinuturi senzoriale date şi concepte create va fi caracterizată drept o relaţie dintre semne şi ceea ce este desemnat prin semne. „Un semn – sublinia Helmholtz – nu trebuie să aibă nici o asemănare cu acel obiect al cărui semn este. Relaţia dintre cele două se limitează la faptul că acelaşi obiect, care acţionează în aceleaşi împrejurări, cere acelaşi semn şi că deci semne diferite corespund întotdeauna unei acţiuni diferite."[1] Coordonarea univocă epuizează relaţia dintre datele senzoriale şi construcţiile conceptuale. Relaţia nu este una de reflectare, de oglindire, şi nici una de natură genetică. Ca şi conceptul kantian al cunoaşterii, acest concept metodologic al cunoaşterii orientate spre formă a fost elaborat printr-o distanţare clară de ideea empiristă tradiţională a derivării conceptelor din datele primare furnizate de organele de simţ.

Tema a căpătat un profil deosebit de pregnant în reflecţiile metodologice ale lui Albert Einstein. Einstein a formulat un punct de vedere clar articulat asupra relaţiei dintre lumea impresiilor senzoriale şi lumea construcţiilor conceptuale.

Prima afirmaţie a lui Einstein a fost aceea că noţiunile fizicii teoretice, ca de altfel toate conceptele noastre, nu pot fi derivate din experienţele senzoriale, aşa cum au crezut unii gânditori empirişti din trecut. Între experienţele senzoriale şi concepte există „o

[1] H. von Helmholtz, *Vorträge und Reden,* 2 vol., Braunschweig, Vieweg, 1884, p. 226.

prăpastie logică". Faptul că acest lucru nu a fost mult timp recunoscut s-ar putea datora împrejurării că atât conceptele gândirii comune, cât şi cele ale ştiinţei, funcţionează cu mult succes în coordonarea şi sistematizarea diferitelor domenii ale experienţei noastre senzoriale. Iar cea mai simplă explicaţie a eficienţei lor este cea genetică.

Tocmai deoarece multe concepte sunt atât de eficiente în coordonarea experienţelor noastre senzoriale, deoarece trecerile de la anumite concepte la anumite experienţe senzoriale şi invers au devenit obişnuinţe adânc înrădăcinate, ideea că primele ar fi derivate din ultimele prin abstracţie ne poate apărea atât de firească.[1] A doua afirmaţie a lui Einstein este că dacă conceptele nu sunt abstrase din datele senzoriale, ci sunt, dimpotrivă, invenţii libere ale minţii omeneşti, rezultă că ele vor putea fi întotdeauna înlocuite cu altele, care funcţionează mai eficient în sistematizarea unui anumit domeniu al experienţei. Ceea ce se poate vedea foarte bine în dezvoltarea istorică a gândirii fizice. Nu există, aşadar, concepte pure, *a priori,* concepte care ar reprezenta condiţii ale posibilităţii cunoaşterii prin experienţă în genere, în sensul lui Kant.[2]

Din punctul de vedere al interesului pentru elaborarea unui concept al cunoaşterii orientat spre formă fundamentală este aici sublinierea că, independent cât de bine ar fi adaptate conceptele propuse de oamenii de ştiinţă pentru ordonarea unei mase de experienţe senzoriale, relaţia dintre ele şi aceste experienţe este una de coordonare între entităţi distincte, disparate din punct de vedere logic. Caracterizând „independenţa logică a conceptelor faţă de experienţele senzoriale", Einstein scria că „nu avem de-a face aici cu o relaţie cum este cea dintre supă şi carnea din care este preparată, ci mai degrabă de una de felul celei ce există între numărul de la garderobă şi pardesiu"[3]. O asemenea relaţie de corespondenţă şi coordonare este însă pe deplin suficientă pentru a explica posibilitatea de a supune enunţuri generale, formulate în termenii anumitor concepte, controlului acelor propoziţii care ne informează asupra unor experienţe particulare.

---

[1] Vezi A. Einstein, „Observaţii asupra teoriei cunoaşterii a lui Bertrand Russell", în A. Einstein, *Cum văd eu lumea,* ediţia a Il-a, Bucureşti, Humanitas, 2000, îndeosebi pp. 92-93. Autorul menţionează la începutul articolului său că a fost condus la punctul de vedere formulat aici de reflecţii asupra unor probleme principiale ale fizicii teoretice.

[2] Vezi A. Einstein, „Fizica şi realitatea", în *op. cit.,* p. 111.

[3] *Ibidem,* pp. 113-114.

Marile contururi ale acelui concept al cunoaşterii care se desprinde din asemenea reflecţii metodologice pot fi fixate după cum urmează. Conceptele şi enunţurile, ca relaţii între concepte, capătă conţinut şi semnificaţie empirică doar prin coordonarea lor univocă cu anumite experienţe senzoriale. Invers, lumea experienţelor senzoriale devine inteligibilă prin funcţia coordonatoare şi sistematizatoare a conceptelor gândirii comune şi ştiinţifice.[1] Noţiunile care sunt în mod direct corelate cu anumite complexe de date senzoriale sunt numite de Einstein „noţiuni primare". Toate celelalte noţiuni primesc conţinut empiric doar în măsura în care sunt corelate cu noţiunile primare, formând împreună cu acestea un sistem. Regularităţile empirice ale gândirii comune, precum şi legile ştiinţei sunt enunţuri care, în virtutea relaţiei dintre conceptele ce intervin în formularea lor şi noţiunile primare, ne spun ceva cu privire la ordinea şi succesiunea experienţelor noastre senzoriale.

Gândirea conceptuală în general, ştiinţa teoretică în particular, constau în stabilirea de corelaţii, de raporturi. Dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice pune în evidenţă mai clar că orice cunoaştere despre realitate are o natură strict relaţională. Obiectul ei îl constituie nu realităţi substanţiale, ci relaţii invariante de un nivel mai scăzut sau mai înalt de generalitate. Helmholtz, un cercetător familiarizat cu filosofia teoretică a lui Kant, scria: „Orice lege a naturii afirmă că din condiţii care sunt într-o anumită privinţă identice decurg întotdeauna consecinţe care sunt într-o altă privinţă identice. Deoarece ceea ce este identic în lumea noastră senzorială este indicat de aceleaşi semne, succesiunii legice ale aceloraşi efecte, corespunzătoare acţiunii aceloraşi cauze, le va corespunde o succesiune tot aşa de regulată în domeniul senzaţiilor noastre."[2]

Orice cunoaştere despre realitate, care este posibilă doar prin experienţă, va consta, aşadar, în fixarea prin concepte şi relaţii între concepte a unor raporturi constante, invariante în complexe de experienţe senzoriale repetabile. Numai relaţii invariante în raport cu anumite circumstanţe pot constitui un obiect al cunoaşterii.

---

[1] „Expresia «inteligibilitate», aşa cum o folosim aici, trebuie luată în accepţia ei cea mai modestă. Ea înseamnă realizarea unei ordini între experienţele senzoriale, prin crearea de concepte generale şi de relaţii între aceste concepte, ca şi prin relaţii stabilite, într-un fel oarecare, între concepte şi experienţe senzoriale." (*Ibidem,* p. 111)

[2] H. von Hemholtz, *op. cit.,* p. 226.

Este o temă pe care o întâlnim şi în *Critica raţiunii pure.* Kant caracterizează aici natura, ca obiect al cunoaşterii, drept „ordinea şi regularitatea fenomenelor". Tot ceea ce putem cunoaşte despre „obiectele simţurilor" sunt conexiunile lor, relaţiile lor de dependenţă reciprocă. „Nu este nici o existenţă care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiţia altor fenomene date decât existenţa efectelor rezultând din cauze date, după legile cauzalităţii. Prin urmare, noi nu putem cunoaşte necesitatea existenţei lucrurilor (substanţelor), ci numai pe cea a existenţei stării lor, şi anume din alte stări care sunt date în percepţie după legile empirice ale cauzalităţii."[1]

Asemenea apropieri şi convergenţe ale analizelor lui Kant cu reflecţiile metodologice ale unor cercetători ai naturii dintr-o epocă mai târzie pot să apară surprinzătoare. Ele vor înceta să fie aşa dacă vom ţine seama de faptul că deşi analizele din *CRP* au drept obiect condiţiile de posibilitate ale cunoaşterii în genere, ele au fost formulate prin examinarea a ceea ce Kant a considerat drept prototip al cunoaşterii cu valoare obiectivă, adică cu referire la fizica newtoniană.

Unele implicaţii ale conceptului cunoaşterii orientat spre formă au fost puse în evidenţă foarte clar prin consideraţiile lui Schlick asupra opoziţiei dintre experienţa sau trăirea subiectivă *(Erlebnis)* şi cunoaştere *(Erkennen).* Experienţa subiectivă, ca prezenţă în conştiinţă, ca trăire a unui anumit conţinut, nu reprezintă cunoaştere. Expresia „cunoaştere intuitivă a unei realităţi transcendente" este o contradicţie în termeni. Realitatea transcendentă nu poate fi trăită, resimţită subiectiv, căci ea este transcendentă doar atât timp cât nu constituie obiect al trăirii. Cunoaşterea ia naştere prin integrarea experienţelor subiective într-un sistem de concepte, adică printr-un proces de ordonare şi sistematizare a ceea ce ne este dat. Tot aşa de puţin cum este posibilă o cunoaştere intuitivă, este posibilă cunoaşterea transcendentului ca „lucru în sine". Afirmaţia că o cunoaştere a lucrului în sine nu este în principiu posibilă constituie concluzia firească ce rezultă din faptul că nu ne putem reprezenta lucrurile aşa cum sunt ele, independent de orice sistem de concepte. Conceptele din care se compune acest sistem sunt *a priori,* nu în sensul că reprezintă structuri date o dată pentru totdeauna care fac posibilă cunoaşterea în genere, ci în sensul că, în calitate de forme, ele structurează conţinutul intuitiv şi fac,

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 230.

prin aceasta, posibilă o cunoaştere mai mult sau mai puţin adecvată a realităţii.[1] Orice cunoaştere este, potrivit naturii sale, cunoaşterea unor relaţii, a unor raporturi exprimate prin concepte şi corelaţii între concepte. Doar caracteristicile structurale ale lumii sunt accesibile cunoaşterii. Conţinutul îl putem intui, resimţi în mod subiectiv, dar nu îl putem cunoaşte. Cunoaşterea este simbolică în sensul că reprezintă o descriere structurală a faptelor printr-un sistem de semne. Intuiţiile oferă doar materia cunoaşterii. Ele sunt subiective; cu alte cuvinte, ele sunt ale unui anumit subiect şi nu pot fi comunicate altuia. Cunoaşterea este, dimpotrivă, ceva comunicabil şi testabil, controlabil de către alţii, deoarece are drept obiect doar formele, structurile.[2] Concluzia este că doar un concept al cunoaşterii orientat spre formă poate să dea socoteală de valabilitatea obiectivă a cunoştinţelor din viaţa de fiecare zi şi din ştiinţă.

Bilanţul acestor analize ar putea fi formulat spunând că acea reflecţie metodologică care a fost stimulată de schimbările profunde în fundamentele ştiinţei exacte a naturii, produse de teoria relativităţii şi mecanica cuantică, s-a desfăşurat pe linia conceptului cunoaşterii orientat spre formă, un concept care a primit pentru prima dată contururi clare în filosofia transcendentală a lui Kant. Într-un al doilea pas, trebuie să se sublinieze totodată opoziţia dintre rezultatele acestei reflecţii, care s-a dezvoltat pe fundalul unei concepţii empiriste asupra cunoaşterii, şi apriorismul kantian. Pentru Kant, cunoaşterea este rezultatul reunirii intuiţiilor şi conceptelor pure ale intelectului. Pentru empirismul modern, cunoaşterea reprezintă o coordonare univocă a unor experienţe senzoriale date şi a unor concepte create în mod liber de mintea omului, respectiv, a cercetătorului. Reflecţia metodologică modernă asupra ştiinţei porneşte de la supoziţia că nu există condiţii ale posibilităţii exprienţei valabile pentru toate domeniile cunoaşterii şi pentru toate timpurile, adică de la o respingere frontală a apriorismului kantian. Este o temă care a fost menţionată în partea introductivă a acestui studiu. Se pune, totuşi, întrebarea dacă această reflecţie nu este în măsură să justifice, într-o variantă slăbită, ideea unei condiţionări *a priori* a cunoaşterii noastre empirice.

---

[1] Vezi Allgemeine Erkenntnistheorie, pp. 82 şi urm.

[2] O discuţie a acestei teme, poate unică prin amploarea şi dimensiunea ei analitică, poate fi găsită în studiul lui Schlick, „Formă şi conţinut...", în *op. cit.,* pp. 101-197.

Încă Reichenbach sublinia, în studiile sale consacrate teoriei relativităţii, că putem distinge două sensuri în care anumite concepte şi principii sunt caracterizate drept *a priori:* sensul de precondiţii necesare şi imuabile ale experienţei în genere şi sensul de elemente constitutive ale cadrului în care se dezvoltă cunoaşterea ştiinţifică într-o anumită perioadă a evoluţiei ei istorice. Teoria relativităţii a arătat că primul sens trebuie să fie abandonat, dar cel de-al doilea trebuie să fie reţinut. Ca şi în mecanica clasică, în teoria relativităţii anumite concepte creează cadrul descrierii realităţii fizice şi fac în acest fel posibile toate enunţurile particulare ale teoriei. A spune despre aceste concepte că sunt *a priori* înseamnă a afirma că ele sunt elemente constitutive fundamentale ale descrierii teoretice a lumii fizice. Abia ele fac posibilă o asemenea descriere. Drept cadre în care se dezvoltă o tradiţie de cercetare ştiinţifică ele funcţionează, în cadrul acestei tradiţii, drept fundamente de la sine înţelese, sustrase discuţiei şi examenului critic. Unii dintre actorii principali ai revoluţiei care a avut loc în fizică în prima jumătate a secolului XX au atras atenţia asupra statutului aparte a acestor concepte şi principii şi asupra implicaţiilor oricărei reconsiderări a structurii conceptuale a gândirii fizice.

Pe baza experienţei elaborării noii mecanici cuantice, operă în care a fost profund implicat, cercetătorul german Werner Heisenberg a prezentat evoluţia istorică a fizicii moderne drept o succesiune de „teorii închise". Acestea sunt teorii fundamentale, care realizează o descriere şi o explicaţie unitară a regularităţilor dintr-un domeniu cuprinzător de fapte experimentale prin introducerea unui nou sistem de concepte şi principii. Este ceea ce Heisenberg caracteriza drept „o schimbare a structurii gândirii", care oferă înţelegerea unor noi domenii de fenomene, acele fenomene care nu sunt inteligibile în structurile de gândire proprii vechii teorii. Calitatea elementelor constitutive ale unei asemenea structuri de gândire de a reprezenta condiţii *a priori* ale posibilităţii experienţei este scoasă în evidenţă, arată Heisenberg, de marile dificultăţi de a şi le însuşi şi de a le accepta pe care le vor întâmpina toţi aceia care s-au format drept cercetători şi au desfăşurat o activitate de cercetare încununată de succes în cadrul unei structuri conceptuale esenţial diferite. „Aici chiar fizicieni remarcabili – observă Heisenberg – întâmpină dificultăţi mari. Deoarece exigenţa schimbării structurii gândirii poate naşte sentimentul prăbuşirii terenului de sub picioare. Un savant care a obţinut ani de-a rândul mari succese cu structura gândirii la care s-a adaptat în tinereţe nu poate fi gata să-şi

modifice această structură numai pe baza unor noi experimente... Cred că nu putem aprecia suficient de mult dificultăţile care apar în această situaţie. Cine a trăit disperarea cu care reacţionează în ştiinţă oameni inteligenţi şi concilianţi la provocarea schimbării structurii de gândire se poate, dimpotrivă, doar mira că asemenea revoluţii sunt în general posibile în ştiinţă."[1]

Numeroase mărturii ale cercetătorilor implicaţi, precum şi studii istorice de caz consacrate unor episoade de reconsiderare a fundamentelor conceptuale în ştiinţă indică necesitatea de a distinge între diferite straturi şi niveluri ale eşafodajului conceptual al ştiinţei, din punctul de vedere al relaţiei lor cu datele observaţiei şi experimentului. Dacă o mare varietate de enunţuri formulate în termenii unor concepte de un nivel scăzut de generalitate vor trebui să fie revizuite în lumina unor noi rezultate ale cercetării empirice, cadrele conceptuale ale unor mari tradiţii de cercetare vor fi supuse controlului faptelor doar în mod indirect, adică sub aspectul fertilităţii lor, al capacităţii de a conduce la formularea şi rezolvarea cu succes a unei mari varietăţi de probleme ştiinţifice. Este ceea ce se poate spune despre conceptele de spaţiu-timp-mişcare ale lui Newton în raport cu conceptul de mişcare al fizicii aristotelice şi medievale, despre conceptul de spaţiu-timp curbat al teoriei generale a relativităţii în raport cu conceptele newtoniene sau despre conceptul de undă de probabilitate al mecanicii cuantice în raport cu conceptul de traiectorie a mişcării unei particule din fizica clasică. Opţiunea unei comunităţi ştiinţifice de a adopta un nou sistem de concepte drept cadru constitutiv şi orientativ al cercetării este mai degrabă o decizie luată pe baza unor consideraţii pragmatice, ţinând seama de rezultatele pe care le-a făcut deja posibile şi cu deosebire de cele pe care le promite, decât acceptarea unui verdict constrângător al observaţiilor şi experimentelor particulare. Din această perspectivă, o recuperare într-o formă relativizată a conceptului kantian de *a priori* va apărea pe deplin îndreptăţită. S-a atras atenţia, în acest sens, asupra faptului că un filosof empirist ca Rudolf Carnap, care s-a distanţat în mod clar de conceptul kantian al sinteticului *a priori,* a evidenţiat totodată statutul distinct al structurii conceptuale fundamentale în ştiinţa teoretică a naturii prin afirmarea unei distincţii nete între cadrul conceptual sau lingvistic al cercetării teoretice şi investigaţiile empirice propriu-zise care

[1] W. Heisenberg, „Transformări ale structurilor de gândire în progresul ştiinţei", în W. Heisenberg, *Paşi peste graniţe,* traducere de Ilie Pârvu, Bucureşti, Editura Politică, 1977, p. 291.

au loc în acest cadru, între schimbări ale cadrului însuşi, care sunt evenimente cu totul excepţionale, şi schimbări care au loc în mod continuu într-un cadru dat.[1] Contestând existenţa unui cadru conceptual dat o dată pentru totdeauna prin însăşi structura capacităţilor noastre de cunoaştere, cum este cel reprezentat de conceptele pure ale intelectului la Kant, Carnap va sublinia totodată acele caracteristici distinctive ale cadrului conceptual al cercetării ştiinţifice care îi conferă statutul unui *a priori* relativ şi dinamic.[2]

Distincţia dintre schimbări ştiinţifice în cadre date şi schimbarea cadrelor conceptuale ale cercetării, o distincţie care aruncă o lumină nouă asupra temei kantiene a cunoaşterii *a priori,* a fost consacrată prin opera lui Thomas Kuhn, recunoscut, astăzi, drept cel mai influent istoric şi filosof al ştiinţei din a doua jumătate a secolului XX. La Kuhn, aceasta este distincţia dintre ştiinţa normală, ca cercetare bazată pe paradigme, şi schimbarea paradigmelor, iar în scrierile lui mai târzii distincţia dintre schimbări care afectează şi, respectiv, nu afectează cadrul conceptual al unei tradiţii de cercetare ştiinţifică, schema ei lexicală sau taxonomică specifică, numită acum *lexicon*[3]. Această

---

[1] Vezi, în acest sens şi Michael Friedman, *Philosophical Naturalism,* adresă prezidenţială la reuniunea anuală a Societăţii Americane de Filosofie, Pittsburgh, aprilie 1996 şi „Kantian Themes in Contemporary Philosophy", în *Aristotelian Society,* Supplementary volume 72, 1998.

[2] Vezi în primul rând studiul „Empirism, semantică şi ontologie", în care Carnap distinge carcasele sau structurile lingvistice, adoptate drept cadre ale unei cercetări, de cercetările propriu-zise care se realizează în acest cadru şi de rezultatele lor. În încheierea studiului autorul subliniază că deşi aceste cadre sunt şi ele istoric schimbătoare, prefacerea lor are loc pe alt plan şi pe baza altor considerente decât revizuirea rezultatelor cercetărilor empirice pe care le fac ele posibile. „Acceptarea sau respingerea unor forme lingvistice abstracte, ca şi acceptarea sau respingerea oricăror altor forme lingvistice, în orice ramură a ştiinţei, va fi decisă în cele din urmă de eficienţa lor instrumentală, de raportul între rezultatele obţinute şi cantitatea şi complexitatea eforturilor cerute. Aruncarea unor interdicţii dogmatice asupra unor forme lingvistice, în locul verificării lor prin succesul sau eşecul înregistrat în întrebuinţarea lor practică, este mai mult decât inutilă; ea este efectiv dăunătoare, deoarece poate împiedica progresul ştiinţei." (R. Carnap, *Semnificaţie şi necesitate,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1972, p. 284.)

[3] Vezi Th. S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice,* traducere de Radu J. Bogdan, Bucureşti, Humanitas, 1999, respectiv Thomas S. Kuhn, „Drumul de la «Structură»", traducere de Cristian Ducu şi Izabella Ghiţă, în M. Flonta, G. Nagâţ, Gh. Ştefanov, *Introducere în teoria cunoaşterii ştiinţifice. Prezentare tematică - Texte - Literatură,* , Bucureşti, Editura Universităţii Bucureşti, 2004.

distincţie este pentru Kuhn tot atât de fundamentală şi de netă cât este pentru Carnap distincţia dintre schimbări ale carcasei lingvistice şi revizuirea cunoştinţelor dobândite într-un cadru conceptual dat.[1] Spre deosebire de Carnap, Kuhn a făcut însă referiri directe la Kant. În partea finală a unui text publicat în 1990, text în care expune în mod sumar şi incomplet ideile unei noi cărţi pe care nu a putut-o încheia, el face următoarea remarcă semnificativă : „Probabil a devenit clar că poziţia pe care o dezvolt este un fel de kantianism post-darwinist. Ca şi categoriile lui Kant, lexiconul furnizează precondiţiile experienţei posibile. Dar categoriile lexicale, spre deosebire de strămoşii lor kantieni, se pot schimba şi se schimbă atât cu timpul, cât şi cu trecerea de la o comunitate la alta". [2] Iar în ultimul text publicat în timpul vieţii, Kuhn s-a referit din nou, mai pe larg, la ceea ce apropie şi distinge poziţia lui de cea a lui Kant. Reamintind distincţia lui Reichenbach între două sensuri care pot fi date conceptului de *a priori,* acela de elemente imuabile care constituie precondiţii ale experienţei în genere, şi acela de concepte şi principii care oferă un cadru în care se realizează cunoaşterea despre lume într-un domeniu al cercetării şi într-o secvenţă a istoriei ei, Kuhn scrie: „Cu toate că este o sursă mai articulată de categorii constitutive, lexiconul meu structurat se aseamănă cu *a priori*-ul lui Kant, dacă cel din urmă este luat în sensul al doilea, cel relativizat. Ambele sunt constitutive *experienţei posibile* asupra lumii, dar nici unul din ele nu dictează ceea ce trebuie să fie experienţa. Mai degrabă, ele sunt constitutive pentru seria infinită a experienţelor posibile, a căror producere poate fi concepută în lumea reală la care oferă ele acces. Care din aceste experienţe, ce pot fi concepute, au loc în lumea reală este ceva care trebuie să fie învăţat, atât din experienţa de fiecare zi, cât şi din experienţa mai sistematică şi

[1] La apariţia ei, în 1962, *Structura revoluţiilor ştiinţifice* a fost percepută ca o critică a orientării impuse filosofiei ştiinţei de către empirismul logic, a cărui personalitate conducătoare era socotit Carnap. În mod aparent surprinzător, Carnap a receptat cu mult interes manuscrisul lui Kuhn din perspectiva propriei sale distincţii dintre schimbări ale cunoaşterii în cadre date şi schimbarea cadrelor şi a sprijinit publicarea lui în seria *International Encyclopedia of Unified Science,* pe care o coordona împreună cu Charles Morris. Pentru o discuţie asupra a ceea ce apropie poziţiile filosofice ale lui Carnap şi Kuhn, vezi G. A. Reisch, „Did Kuhn Kill Logical Empiricism?", în *Philosophy of Science,* nr. 58, 1991 şi John Earman, „Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Metho-dology", în P. Horwich (ed.), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science,* Cambridge, Mass., London, The MIT Press, 1993.

[2] Th. S. Kuhn, „Drumul de la «Structură»", în *op. cit.,* p. 235.

rafinată ce caracterizează practica ştiinţifică. Ele amândouă sunt profesori neîndurători, care rezistă în mod ferm promulgării de opinii inadecvate formei de viaţă pe care o permite lexiconul."[1]

De la statutul de precondiţie a experienţei în genere la cel de cadru constitutiv al unei forme de viaţă ştiinţifică – iată istoria pe care a parcurs-o conceptul cunoaşterii *a priori* în epoci ştiinţifice şi climate filosofice distincte. Este de presupus că ne aflăm încă departe de capătul unei îndelungate posterităţi.

[1] Th. S. Kuhn, „Afterwords", în P. Horwich (ed.), *op. cit.,* pp. 321-322.

CUM ESTE POSIBILĂ, AZI, ONTOLOGIA? MODALITĂŢI DE JUSTIFICARE A SCHEMELOR CATEGORIALE

ILIE PÂRVU

Arta raţiunii speculative constă atât în a transcende
schemele conceptuale, cât *şi în* a le utiliza.
Alfred North Whitehead

1. Modalităţi de legitimare a discursului ontologic

Ca interogaţie fundamentală asupra sensului Fiinţei şi Devenirii, ontologia (şi/sau metafizica) se află în perioada actuală, alături de celelalte ramuri sau discipline tradiţionale ale filosofiei (filosofia naturii, axiologia, epistemologia, filosofia istoriei etc.), în căutarea unei noi legitimări, a unei justificări de un gen nou a pretenţiilor ei de cunoaştere şi valorizare a întregului câmp al fiinţării. Cercetarea structurilor de bază ale existenţei, a temeiului însuşi al fiinţării a fost, în prima jumătate a secolului nostru, denunţată de o serie întreagă de gânditori ca o pseudocunoaştere, lipsită de criterii şi standarde stricte de verificare şi evaluare. Blocată de perspectiva esenţialistă, reducţionistă şi fundamentalistă a metafizicii tradiţionale, întrebarea cu privire la constituţia sau arhitectura existenţei va trebui reluată într-o modalitate nouă, „recontextualizată", pentru ca progresul investigaţiei ontologice să devină din nou posibil.

Această reconceptualizare a problemei Fiinţei, a naturii şi temeiului existenţei i-a preocupat în mod deosebit pe acei gânditori care au relansat, în secolul nostru, metafizica (A. N. Whitehead, M. Heidegger, C. Noica, M. Bunge, D. Bohm, pentru a nu cita decât un număr foarte mic dintre marii constructori de viziuni ontologice din filosofia actuală). Toţi au încercat să reorienteze demersul explicativ-interpretativ al ontologiei pe căi noi, în acord cu marile deschideri teoretice şi metodologice ale cunoaşterii ştiinţifice

contemporane, cu noile mutaţii şi restructurări valorice ale sistemelor sociale şi culturale. Tuturor le este proprie, pe lângă afirmarea plenară a rostului meditaţiei ontologice, încercarea de „deconstrucţie" a ontologiei tradiţionale, de recontextualizare a tematicii ei originale.

Toate aceste noi proiecte de construcţie metafizică au avut de înfruntat rezervele critice la adresa discursului ontologic formulate de reprezentanţii sau descendenţii empirismului logic şi ai filosofiei analitice în general. Dacă pentru L. Wittgenstein, cel din *Tractatus logico-philosophicus*, problematica ontologică îşi păstra încă deplina semnificaţie, principiile ontologice reprezentând, în prelungirea tradiţiei filosofice, „enunţurile-princeps" ale întregii filosofii, prin B. Russell şi R. Carnap se înfăptuieşte în mod evident şi programatic a doua mare „retragere" strategică a filosofiei; dacă prin perspectiva transcendentală a lui Kant filosofiei i se contesta dreptul de a mai reprezenta o cunoaştere de prim orizont, directă şi autentică a realului, pentru a deveni o reflecţie critică asupra posibilităţilor şi limitelor instrumentului cunoaşterii, raţiunea umană, prin actualul *linguistic turn* al filosofiei analitice, filosofia cunoaşte o nouă şi mai radicală renunţare la pretenţiile ei de cunoaştere totalizatoare, de reconstrucţie raţională a lumii în toate structurile şi înfăţişările ei, pentru a se angaja cu mai multă exactitate şi rigoare în determinarea supoziţiilor şi angajărilor ontologice ale teoriilor ştiinţifice, reconstruite într-un cadru formalizat, sau a componentelor ontologice implicate oricărei scheme conceptual-lingvistice.

Ajunsă într-un impas de teoretizare, datorat, după opinia noastră, şi epuizării resurselor constructive ale tipului analitic („aristotelic", „generic") al abstracţiei (sursă a tuturor celorlalte limitări, pe care le-am amintit), cercetării ontologice i-au fost retrase, în filosofia analitică, pretenţiile de cunoaştere veritabilă (sarcina explorării structurii şi determinismului existenţei revenind în întregime ştiinţelor pozitive), dobândind, printr-un „*semantic ascent*" caracteristic, rolul de a reconstrui „calea inversă" de la teoriile formalizate (sistemele semantice, limbajele teoretice, schemele abstracte etc.) la experienţă şi realitate.

Ca şi ştiinţa, în faza ei axiomatic-constructivă, puternic formalizată şi instrumentalizată, şi ontologia va deveni, în această perspectivă, o abordare formală şi „locală" a problemei existenţei. Astfel, în programul filosofic din *Der Logische Aufbau*

der Welt (1928), R. Carnap a formulat mult comentata diferenţă dintre „contextul întemeierii" şi „contextul descoperirii", doar primul fiind semnificativ pentru „filosofia raţională", „liberă de metafizică", iar în cadrul acestuia reconstrucţia ontologică devine una analogă procedeului deductiv-axiomatic al ştiinţei, (procedeu cu semnificaţie exclusiv „locală", cum va demonstra convingător mai târziu matematicianul francez R. Thom), şi anume ea va cere edificarea unui „sistem al constituirii" (deducerea logică riguroasă, metodic şi ierarhic ordonată, pornind de la o bază elementară, a tuturor conceptelor utilizate în descrierea teoretică a lumii), un sistem unitar al tuturor conceptelor ştiinţifice. Lucrul acesta va fi posibil, în cadrul unei perspective structurale asupra cunoaşterii şi realului, prin aplicarea consecventă a instrumentelor logicii matematice.

În această interpretare, problema ontologică apare deghizată ca problemă a condiţiilor pe care trebuie să le satisfacă un obiect (*Gegenstand*) pentru a aparţine acelui domeniu care, în utilizarea obişnuită a termenilor ştiinţei, este desemnat ca real[1], spre deosebire de problema „realităţii metafizice", indicată de conceptul unei „realităţi în sine", concept ce nu poate fi „constituit" în cadrul sistemului de tip ştiinţific, rămânând, ca termen al unei „metafizici intuitive", fără semnificaţie cognitivă. O abordare analogă deşi formulată în alţi termeni, vom întâlni şi în studiul târziu al lui Carnap, *Empirism, semantică şi ontologie* (1950); aici, cu sens vor rămâne doar „problemele interne", ce vizează existenţa asociată unor termeni ai sistemului semantic, şi nu cele ce se raportează la existenţa întregului sistem de entităţi introduse de construcţia logică-semantică.

W. van Orman Quine consideră că discuţiile şi controversele asupra existenţei („*over what there is*") trebuie „ridicate" la un nivel semantic, devenind astfel controverse asupra presupoziţiilor ontologice ale teoriilor, formulate într-un limbaj standardizat, sau ale limbilor naturale, fără a se transforma astfel în chestiuni pur lingvistice, întrucât, spre deosebire de Carnap, acceptarea unei ontologii este, după Quine, asemănătoare acceptării unei teorii ştiinţifice, unui sistem al fizicii, de exemplu, între enunţurile despre experienţă şi realitate şi cele despre semnificaţia termenilor implicaţi în formularea lor (între „teorie" şi „limbaj") neexistând o graniţă fixă, o diferenţă de natură. Cu privire la problema

[1] R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* 1928, *F.* Meiner, Hamburg, zweite, unveränderte Auflage, 1961, p. 245.

existenţei în raport cu teoriile formulate într-un limbaj logic explicit (limbajul logicii cuantificării), Quine a propus un „criteriu al angajării ontologice" cu următorul conţinut: „entităţi de un anumit gen sunt asumate de o teorie dată dacă şi numai dacă unele dintre ele trebuie considerate printre valorile variabilelor pentru ca enunţurile afirmate în teorie să fie adevărate"[1]. Prin acesta, Quine nu vrea să sugereze o „dependenţă a existenţei de limbaj". Ceea ce este considerat aici nu e situaţia ontologică a lucrurilor, ci angajările (*commitments*) ontologice ale unui discurs. Ce există nu depinde în general de utilizarea limbajului, dar ceea ce spune o persoană că există, depinde.[2] Cu alte cuvinte, numai această reformulare semantică a temei existenţei are sens determinat pentru analiza filosofică: „numai în acest spirit, cu referinţă la o anumită schematizare logică reală sau imaginată a unei părţi anumite a ştiinţei întregi, putem cerceta cu deplină rigurozitate presupoziţiile ontologice"[3]. Acest „semantic ascent" (trecerea de la „modul material" de vorbire la cel „formal"), procedeu comun ştiinţei actuale şi ontologiei, este acela care legitimează valoarea discursului ontologic în filosofia analitică, dar îi indică direct şi reducerea sa esenţială.

Astfel, în filosofia analitică investigaţia de tip ontologic tradiţional, ca cercetare a structurii şi temeiurilor unor domenii ale realului sau ale existenţei ca totalitate, a trebuit să fie redefinită prin „reducerea" ei la limbaj; dacă în transcendentalismul kantian problematica filosofiei suferea o reducţie la conştiinţa cunoscătoare şi „constituantă", în filosofia analitică se produce o nouă reducţie (tematică şi metodologică) la limbaj şi logică; ceea ce rămâne din vechiul domeniu al ontologiei este resemnificat în funcţie de noua reducţie logico-lingvistică: au sens doar acele probleme referitoare la statutul enunţurilor de existenţă, la rolul supoziţiilor de realitate şi al criteriilor de existenţă pentru entităţile postulate sau admise în cadrul unor sisteme conceptual-lingvistice determinate. Metoda analitică în filosofie, fără pretenţiile exclusiviste cu care a fost introdusă de unii reprezentanţi ai filosofiei anglo-saxone, poate oferi însă, ca şi altor domenii ale cunoaşterii filosofice, un prim instrument de teoretizare, de formulare exactă şi control al

[1] W.v.O. Quine, *Logic and the Reification of Universals*, în W.v.O. Quine**,** *From a Logical Point of View*, 2nd ed., Harvard U.P., Cambridge, Harper, 1963, p. 103-

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, p. 106.

ipotezelor ontologice. Ulterior, ea poate servi ca ghid şi instanţă de control unor „recuperări" ale discursului ontologic, reconstrucţiei coerente şi în acord cu spiritul ştiinţific a marilor poziţii cu privire la existenţă.

Prin îndrumarea tematizării filosofice asupra conştiinţei şi a intenţionalităţii acesteia, fenomenologia lui Husserl participă şi ea la atitudinea „reducţionistă" faţă de ontologie, iar fenomenologia existenţială, în cadrul proiectului ei de instituire a unei noi ontologii, ce debutează prin interogaţia asupra „structurii ontice a *Dasein-ului*", prin „ontologia fundamentală" (în cadrul căreia se va decide „condiţia de posibilitate a tuturor ontologiilor"[1]), cuprinde un moment necesar de „deconstrucţie" a istoriei ontologiei, o detaşare de modul interogaţiei metafizic-ontologice tradiţionale (generat de raţionalizarea „analitică" a Fiinţei, care a transformat conceptele supreme ale metafizicii în concepte „goale", indefinibile, lipsite de capacitate constructivă); această „de-structurare" este o pre-condiţie a noii deschideri tematice şi orientări metodologice a ontologiei propuse de Heidegger.

Paralel cu proiectele de eliminare sau „reducere" a ontologiei, în secolul nostru au fost formulate şi mari sisteme ontologice, s-au propus principii şi modele ontologice sau chiar noi scheme categoriale, cu justificări complet diferite decât cele tradiţionale (metafizică, epistemologic-transcendentală şi logico-lingvistică). Prin Whitehead, Heidegger, Heisenberg, L. Blaga, D. Böhm, C. Noica sau M. Bunge avem, în filosofia contemporană, proiecte de reconstrucţie a ontologiei, comparabile, prin intenţia lor, doar cu marile sisteme metafizice (Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel). Şi totuşi, aşa cum vom arăta mai departe, influenţa acestor construcţii ontologice n-a fost nici pe departe o dominantă a stilului teoretizării în filosofia secolului nostru. Acest fapt s-a datorat fie unor modalităţi eronate de receptare a acestor sisteme (ele au fost adesea asimilate unor întreprinderi prea limitate: cosmologii, ontologii „regionale", hermeneutici etc.), fie absenţei unei interpretări consistente, bazate pe introducerea unor modele explicative fundamentale care să „proiecteze" neambiguu sensul tuturor enunţurilor

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle, 1927, Dritte Auflage, 1931, p. 13.

explicit prezente în asemenea opere[1] (în lipsa lor ni s-au oferit, cel mai adesea hermeneutici eseiste care n-au sporit transparenţa reprezentărilor ontologice), fie inexistenţei unei schematizări corespunzătoare a categoriilor noilor ontologii. Deşi, în toate cazurile, aceste sisteme porneau de la marile teorii ştiinţifice ale secolului nostru, n-au fost întotdeauna evidente „medierile" necesare în „ridicarea faptului ştiinţific la puterea filosoficului", sau, uneori, legăturile cu ştiinţa au fost cu intenţie, „tăiate", construcţia ontologică apărând atunci ca un rezultat al desfăşurării pure a spiritului speculativ, al reflexivităţii libere a raţiunii contemplative.

Absenţa unei „Critici a raţiunii structurale", aptă să ofere, azi, aceeaşi mediere cerută de „orice metafizică viitoare care se va înfăţişa ca ştiinţă" a făcut dificilă înţelegerea rolului ştiinţei actuale în construcţia ontologiei. Heidegger avea dreptate, denunţând un mod de a concepe relaţia ştiinţei cu filosofia ce pornea de la o ştiinţă care, „în pozitivitatea ei şi-a pierdut semnificaţia metafizică teleologică", să afirme imposibilitatea unei ştiinţe fără temeiuri metafizice, care în explicaţia conceptelor ei fundamentale, să nu trimită, primordial şi coerent, la „structura originară a fiinţei fiinţării"; ca urmare, constituie un non-paradox al ştiinţei contemporane faptul că personalităţile creatoare ale fizicii atomice, Niels Bohr şi Werner Heisenberg, numai întrucât au gândit filosofic au putut crea noi moduri de a ne interoga asupra naturii, deschizînd calea progresului actual al fizicii. Mai puţin evidentă a devenit însă, în condiţiile relativităţii accentuate a reprezentărilor ştiinţifice, edificarea viziunilor ontologice pornind în mod fundamental de la reconstrucţia ştiinţifică a realului; „interogaţiei reciproce", de care vorbea Heidegger[2], în cadrul căreia aspectele „ştiinţific-ontic" şi „transcendental-ontologic" reprezentau o totalitate self-determinată, i s-a substituit uneori o perspectivă aprioristă, de instituire şi justificare autonomă a filosoficului, o viziune neconstructivă asupra discursului ontologic. De aceea, în mod firesc a apărut o „criză de legitimitate" a ontologiei, care a generat o mulţime de tipuri şi modalităţi de justificare a posibilităţii şi necesităţii ei.

---

[1] Pentru acest sens al „interpretării" unei opere filosofice, vezi W. Stegmüller, *Towards a Rational Reconstruction of Kant's Metaphysics of Experience*, în W. Stegmüller, *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1977, vol. 2, cap. 2.

[2] M. Heidegger, *Die Frage nach den Ding, Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, M. Niemeyer, Tübingen, 1962, 2 Aufl. 1974, p. 51.

Astfel, deşi a produs mari viziuni şi construcţii sistematice, ontologia secolului nostru are încă nevoie de o legitimare nouă, de o justificare generală a posibilităţii ei, atât pentru a relua la nivelul ei specific interogaţia asupra existenţei pe care o întâlnim în ştiinţa contemporană, cât şi pentru a-şi evalua în mod corect aceste mari tentative constructive.

Reluarea într-un mod nou a întrebării cu privire la Fiinţă este solidară deci, azi, cu justificarea nouă a posibilităţii discursului ontologic. Aceasta nu se produce într-un singur fel, ci putem întâlni tot atâtea varietăţi de tipuri de justificare a ontologiei câte modalităţi de reconstrucţie a domeniului au fost formulate.

O primă modalitate de întemeiere a ontologiei, de legitimare a construcţiilor ontologice recurge la un tip de argumentare generală specifică, la un argument filosofic *sui generis,* cum ar fi argumentul ontologic sau argumentul transcendental. Aşa cum ultimul, în viziunea unor filosofi contemporani[1], dovedeşte posibilitatea epistemologiei ca discurs raţional, ca disciplină filosofică, asigurând temeiul cunoaşterii împotriva scepticismului, tot astfel, argumentul ontologic (în variante noi, de-teologizate[2]) justifică „ascensiunea ontologică", posibilitatea de a vorbi din perspectiva unei scheme conceptuale despre existenţa obiectelor sau a întregului sistem de entităţi „categorializate" în acea schemă. Argumentul ontologic ar oferi astfel o dovadă „neconstructivă" („neefectivă") cu privire la existenţa obiectelor la care se referă sau pe care le „afirmă" o schemă categorială, legitimând nivelul discursului ontologic. (Posibilitatea de a construi un gen de „argument ontologic" în orice sistem logic-conceptual neconstructiv a fost de mult semnalată). Prin acest tip de argumentare s-ar asigura legitimitatea interogaţiei asupra „existenţei ca totalitate", fără a se construi acest concept, evitându-se astfel celebrele antinomii kantiene. Aflându-se într-o situaţie metodologică analogă, cosmologia actuală încearcă totuşi, pe multiple căi, să introducă mediat, constructiv, ideea de „univers ca totalitate"; vom încerca să preluăm această experienţă ca o sursă de inspiraţie în argumentarea posibilităţii ontologiei ca disciplină raţională.

---

[1] Vezi P. Bieri, R.-P. Horstmann, L. Krüger (eds.).. *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Reidel, Dordrecht, 1979.

[2] Vezi C. Noica, *Trei introduceri la Devenirea întru fiinţă*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984.

Situându-se în prelungirea transcendentalismului kantian, ca metodă, şi a fenomenologiei lui Husserl, interpretarea „metafizică" a *Criticii raţiunii pure,* pe care o formulează Heidegger, utilizează un argument de natură transcendentală, în justificarea posibilităţii ontologiei, acest argument legitimând discursul ontologic ca discurs asupra condiţiilor posibilităţii fiinţării[1]. În această perspectivă transcendental-fenomenologică, pentru care fenomenologia reprezintă metoda ontologiei, interogaţia cu sens asupra Fiinţei lumii este introdusă pe temeiul tezei kantiene: condiţiile posibilităţii experienţei în general sunt în acelaşi timp condiţii ale posibilităţii obiectelor experienţei.

Pentru a sistematiza ideile, vom observa că, pe plan meta-filosofic, argumentul transcendental serveşte fie la justificarea necesităţii şi unicităţii unor principii ale unui sistem, fie la determinarea, în general, a statutului unor enunţuri *ca principii* ale filosofiei[2] (faptul că justificarea principiilor *ca* principii poate recurge la argumente cvasi-transcendentale chiar şi în contexte tipologic diferite de cel kantian a fost indicat deja de Ortega Y Gasset[3], referindu-se la principiul noncontradicţiei în *Metafizica* lui Aristotel), fie la justificarea unei perspective ontologice (realismul, în fundamentele matematicii, „realismul ştiinţific" în filosofia ştiinţei[4]), fie la introducerea unui întreg sistem categorial şi, prin aceasta, la justificarea unei întregi unităţi organice a cunoaşterii.

Utilizări ale argumentului transcendental (sau, mai degrabă, cvasi-transcendental) în perspectiva ontologică întâlnim, cel mai adesea, în filosofia ştiinţei; astfel, cele mai importante argumente pentru realism în filosofia matematicii şi a ştiinţelor naturale (Gödel, Quine, Putnam) au un marcat caracter transcendental; prin ele se autorizează discursul semnificativ despre „entităţile teoretice", considerate obiecte *sui generis,* pornind de la anumite trăsături ale cunoaşterii umane, de la anumite condiţii ale posibilităţii acestei cunoaşteri (prezenţa unei intuiţii matematice nesensibile, folosirea cu succes a

[1] Vezi M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, în M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1967, p. 298 .

[2] Vezi H. Palmer, *Presuppositions and Transcendental Inference*, Crom Helm, London & Sidney, 1985; St. Körner, *Metaphysics*: *Its Structure and Function*, Cambridge U.P., Cambridge, 1984.

[3] J. Ortega Y Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Eniwicklung der Deduktionstheorie*, G. Müller, München, 1966; T. H. Irvin, *Aristotle's Discovery of Metaphysics*, „Rev. of Metaphysics", 31 (1977), 210 - 229.

[4] H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Illinois, Open Court, 1987.

matematicii în construcţia ipotezelor verificate ale ştiinţelor naturii etc.). Acest gen de argument cvasi-transcendental are în comun cu argumentul ontologic trecerea, pe temei logico-epistemologic, de la aserţiuni „epistemice" la enunţuri de existenţă.

Alături de aceste tipuri de argumente a posibilităţii ontologiei există, în cadrul diferitelor construcţii metafizice contemporane, o serie de dovezi „mixte", mult mai greu de analizat şi reconstruit logic. Metoda sau strategia argumentativă fenomenologică este preluată de M. Heidegger ca drum de acces la „fenomene", ca singura perspectivă de pătrundere, asigurată metodologic, la orizontul „originar" al Fiinţei şi al structurării ei în cadrul existenţelor determinate („tema ontologiei"). Construcţia fenomenologică a ontologiei cere, ca propedeutică, tematizarea acelei fiinţări „ontologic-ontic" preeminente, fiinţarea umană, *Dasein*-ul. Fenomenologia *Dasein*-ului este, în acest sens, o *hermeneutică,* adică atât o interpretare pregătitoare care ne permite înţelegerea sensului Fiinţei („hermeneutică" în sensul comun al cuvântului), cât şi o determinare a condiţiilor posibilităţii cercetării ontologice, o „ontologie fundamentală". Prin aceasta, metoda fenomenologică este orientată transcendental, întrucât „Fiinţa" şi „constituţia de fiinţă a fiinţărilor" nu reprezintă concepte generice[1], produse ale unei abstracţii analitice, ci categorii-structuri, „conceptele reflexiei" (Kant), determinabile numai prin punerea în evidenţă a constrângerilor fundamentale ce definesc posibilul ontic şi noetic.

Modalitatea „argumentativă" de justificare a ontologiei ca disciplină constituită raţional nu poate, singură, legitima validitatea construcţiilor ontologice. Şi aceasta din mai multe motive: (i) nu dispunem încă de o „logică filosofică" aptă să reprezinte adecvat „forma logică" a argumentelor filosofice (argumente esenţialmente intensionale, de ordin modal, cu „bucle" de nelinearitate, implicând o self-referenţialitate şi o reflexivitate ireductibile), aceasta fiind o precondiţie necesară în vederea aprecierii validităţii acestor dovezi filosofice; (ii) există numeroase critici la adresa argumentului ontologic, atât de natură logic-formală, cât şi metodologică, vizând semnificaţia utilizării lui meta-filosofice[2]; (iii) o argumentare generală a posibilităţii unui tip de discurs sau de raportare cognitivă la realitate, fără o construcţie exemplară, o paradigmă a domeniului valorează, în general, prea puţin în susţinerea acestei posibilităţi; ca şi în cazul altor situaţii teoretice,

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 3.

[2] Vezi J. Hintikka, *Models of Modalities*, Reidel, Dordrecht, 1969.

unele demonstraţii generale de posibilitate sau imposibilitate se dovedesc ulterior a fi dependente-de-context, neavând o semnificaţie absolută; mult mai influente s-au arătat a fi „dovezile constructive" de posibilitate, cele care au introdus nu doar stipulări generale asupra posibilităţii unui tip de conceptualizare (teoretizare, discurs etc.), dar au şi produs paradigme efective şi viabile, generatoare ale unor ample programe empirice de cercetare; ele, în primul rând, pot duce la reformularea problemei posibilităţii, determinând trecerea de la întrebarea „dacă e posibilă..." la întrebarea „cum e posibilă...". (Să ne reamintim, în acest context, de succesul paradigmei newtoniene în ştiinţele naturale, care a generat modificarea, prin Kant, a sensului întrebării fundamentale a epistemologiei ştiinţei).

A doua modalitate fundamentală de justificare a posibilităţii ontologiei poate fi numită „inductivă" sau „naturalistă" (după specificul demersului invocat sau după relaţia ontologiei cu ştiinţele „pozitive"). Pentru M. Bunge, de exemplu, problema posibilităţii ontologiei nu diferă cu nimic de problema posibilităţii ştiinţei[1]; ca şi ştiinţa, ontologia nu vizează certitudinea, ci, împrumutând metodele constructive ale ştiinţei (logica şi matematica), îi împrumută şi valorile acesteia, obiectivitatea, adevărul parţial, raţionalitatea critică etc. Atribuind ontologiei sarcina tematizării trăsăturilor celor mai generale ale întregii realităţi (care nu este aceeaşi cu „realitatea ca întreg", afirmă, cu deplină întemeiere, Bunge), construcţiei „celor mai generale teorii referitoare la obiectele concrete"[2] „cosmologia generală" sau „ştiinţa generală", aceasta nu va diferi metodologic şi deci nici ca statut epistemologic — în afara gradului generalităţii — de ştiinţa „exactă". Testarea şi întemeierea teoriilor ontologice, ca „teorii generice", va fi indirectă, realizându-se prin întregul lanţ al teoriilor speciale şi al ipotezelor subsidiare implicate în articularea, pe baza unei teorii generice, a unui program de cercetare, singurul care poate „întâlni" experienţa relevantă.

Modalitatea „inductivă" a construcţiei ontologice este, totuşi, limitată, „rezervată" în afirmarea trecerii de la „totalitatea realităţii" la „realitatea ca totalitate". Prelungirea fără „soluţie de continuitate" a demersului ipotetico-deductiv al ştiinţei, propus de Bunge ca

[1] M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy. Ontology I: The Furniture of the World; Ontology II: A World of Systems*, Reidel, Dordrecht 1977, I, p. 7.

[2] *Ibidem*, p. 6.

metodă de construcţie a ontologiei, nu poate produce decât teorii asupra unor aspecte „generale" ale lumii, dar nu şi un răspuns la problema tradiţională a ontologiei sau metafizicii, aceea a sensului Fiinţei şi a constituţiei de fiinţă a realului (*Seinverfassung des Daseins* – cum se exprimă Heidegger), a temeiului originar şi generator al fiinţărilor.

Modelul „experimental" de fundare a ontologiei, propus de Heidegger în celebra sa prelegere inaugurală *Was ist Metaphysik?*, reprezintă o încercare alternativă, în faţa slăbiciunii argumentelor filosofice şi a „extinderilor necreative" ale teoretizării ştiinţifice, de a introduce discursul cu sens asupra existenţei ca întreg, din orizontul negaţiei ei absolute.

Perspectiva pe care o vom argumenta cu privire la modalitatea justificării raţionalităţii ontologiei reprezintă o tentativă, ca şi în cazul cosmologiei relativiste (inspirată de marea operă a lui B. Riemann), de a „construi" obiectul cercetării, de a defini conceptul „existenţei ca totalitate" pornind de la un „nivel fundamental" al fiinţării, „fundamental" în sens metodologic (în sens ontic, aşa ceva s-a argumentat convingător că nu poate fi admis), adică „suficient de profund" pentru a ne releva însăşi „logica întregului", modul corelării şi generării reciproce a nivelurilor realului, structurile generatoare independente de nivel. Trecem astfel constructiv de la experienţe locale, de la un orizont determinat al realului la totalitate. Acest model nou al Fiinţei, structural-generativ, bazat atât pe noul mod de gândire din teoriile abstracte de natură structurală, cât şi pe unele rezultate ale ştiinţei actuale ce dovedesc „fundamentalitatea" unui orizont al realului (cel al fizicii particulelor elementare), ca orizont ce permite descoperirea „structurii logice a lumii", şi independenţa de nivel (orizont de realitate) a unor *pattern*-uri structurale sau „morfologii" (modelul fractalelor, ipotezele lui Thom) şi modele generative, poate oferi şi un răspuns „constructiv" la problema posibilităţii raţionale a ontologiei.

2. **O perspectivă „riemanniană" în edificarea şi justificarea ontologiei**

Dezvoltarea ştiinţei actuale oferă reflecţiei filosofice o serie de realizări teoretice care au impus ca pivot al reconstrucţiei raţionale a lumii un nou tip sau nivel al teoretizării, cel abstract-structural. Spre deosebire de etapele anterioare ale dialogului ştiinţă-filosofie, în care ştiinţa era reprezentată de una dintre teoriile, disciplinele sau

ramurile ei (logică, matematică, fizică, biologie, ştiinţele istorice etc.), în perioada contemporană asistăm – în cadrul maturizării cvasi-simultane a unui mare număr de discipline ştiinţifice – la un nou tip de „provocare" a filosofiei de către ştiinţă: filosofia nu mai este solicitată să-şi formuleze cadrele conceptual-analitice de o teorie nouă, purtătoare a progresului într-o ramură de vârf a cunoaşterii, ci toate aceste discipline mature din punct de vedere teoretic solicită regândirea posibilităţii şi valorii ştiinţei, precum şi redefinirea cadrelor sau schemelor conceptuale prin care „decupăm" raţional existenţa; în aceste discipline s-a constituit un palier al teoretizării care face posibilă o trecere într-un registru nou a tematizării filosofice.

În ramurile actuale mature ale ştiinţei, intrate în faza „post-paradigmatică" de evoluţie, asistăm la formularea şi coexistenţa unor teorii alternative de nivel fundamental, la multiplicarea programelor de cercetare şi a metodologiilor pe care acestea le generează, la creşterea „densităţii metodologice" a întregii ştiinţe, la apariţia şi funcţionarea simultană a unor stiluri şi niveluri de construcţie teoretică diferite, în cadrul aceluiaşi câmp epistemic, la „finalizarea" (dirijarea pe baza scopurilor şi valorilor sociale) accentuată a evoluţiei ştiinţifice. În aceste condiţii, pentru a evita o creştere necoordonată, haotică a domeniilor, pentru a întreţine medierile conceptual-metodologice şi a asigura consistenţa şi organicitatea disciplinelor ştiinţifice s-a constituit în cadrul majorităţii ramurilor cunoaşterii un nivel special al teoreticului, cu valenţe coordonatoare, cu rolul de bază de a asigura arhitectura raţională a domeniului, integrarea complexă a „modulelor" teoretice reciproc netransparente şi necomunicante; acest nivel al construcţiei ştiinţei îl formează teoriile de cel mai înalt nivel de abstracţie şi generalitate din ştiinţă, teoriile de tip *structural.* Ele oferă, în primul rând, nuclee generatoare pentru ample programe de cercetare sau discipline ştiinţifice, matrici pentru teoretizare sau teorii-cadru. Acestea sunt, la nivelul actual al dezvoltării cunoaşterii, „purtătorii primari" ai „fundamentalului" în ştiinţă; ele oferă principiile generatoare ale unor vaste programe de cercetare, căile integrării şi unificării superioare (nereductive) a corpusului ştiinţei. În arhitectura complexă a disciplinelor mature ele constituie, astăzi, nivelul cel mai înalt de elaborare raţională a „faptului ştiinţific", de rafinare a sa conceptuală şi metodologică; pe scurt, ele reprezintă „paradigmele ştiinţificităţii", modelele raţionalităţii şi progresului cunoaşterii.

Exemplificat de logica abstractă sau teoria generală a modelelor (în logică), de teoriile marilor structuri (în matematică), de teoria cuantică abstractă şi teoria relativităţii (în fizică), de teoria evoluţiei (în reconstrucţia matematică modernă, în biologie), de programele gramaticii universale (în lingvistica teoretică), de teoria lui Mircea Eliade (în filosofia culturii şi a religiilor) etc., acest tip de construcţie a cunoaşterii este cel care solicită, acum, tematizarea epistemologică şi ontologică; de la nivelul lui de abstracţie va trebui să cercetăm formele de organizare şi de progres ale cunoaşterii, mecanismul şi dinamica ştiinţei, presupoziţiile generale ale procesului cognitiv, standardele şi valorile epistemice. El ne solicită, de asemenea, regândirea întregului complex categorial al metafizicii, al viziunii noastre despre lume. Ca dominante stilistice ale epistemei contemporane, teoriile structurale, pe lângă rolul lor constructiv-ştiinţific, metateoretic şi metodologic, se prezintă tot mai mult ca cel mai autorizat „partener" al dialogului ştiinţei cu filosofia. „Lectura" lor filosofică va fi, în primul rând, aceea care va orienta evoluţia viitoare a înţelegerii şi receptării filosofice a modalităţii ştiinţifice de apropriere cognitivă a lumii.

Semnificaţia mai generală a acestui nivel de teoretizare a putut fi desprinsă numai după succesul „programului structuralist în filosofia ştiinţei" (J.D. Sneed, W. Stegmüller)[1]. Reconstrucţia raţională a teoriilor ştiinţifice după patternul structuralismului logic-epistemologic a pus în evidenţă, în cadrul „arhitectonicii ştiinţei"[2], o serie de trăsături particulare ale organizării şi funcţionării teoriilor abstracte, definitorii pentru statutul lor specific. Este vorba, în primul rând, de separarea, în cadrul unui program ştiinţific de cercetare, a unei teorii-nucleu, de înalt nivel de abstracţie, o teorie ce determină liniile întregului efort de construcţie conceptuală, de diversele etape subordonate ale programului sau de alte module teoretice, în mod deosebit de nivelul ipotetic, al extinderilor factual-ipotetice ale nucleului fundamental al teoretizării asupra unor sisteme particulare. Teoria abstractă devine acum, în sensul lui Sneed, un nucleu conceptual, definit în termeni structurali, constituind cadrul sau matricea generatoare pen-

[1] J.D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht, 1971; W. Stegmüller; *Theorienstrukturen und Theorien-dynamik*, Springer, Berlin, 1973.

[2] W. Balzer, C.-U. Moulines, J.D. Sneed, *An Architectonics for Science. The Structuralist Program*, D.Reidel, Dordrecht, 1987.

tru teorii de nivel inferior; „teoria", în acest sens, se distinge de mulţimea ipotezelor empirice sau factuale edificate pe baza ei printr-o „aplicaţie sau extindere constructivă", nu printr-o simplă „deducere" sau „subsumare logică". Cu alte cuvinte, teoriile abstracte de natură structurală (nu „abstracte" în sens semantic, lipsite de interpretare) „modelează" direct potenţialitatea noetică, „competenţa cognitivă" din cadrul unui program ştiinţific, distinctă de „performanţa ipotetică", de „corpusul empiric" , de „suma logică" a ipotezelor factuale.

Disocierea acestor două niveluri ale arhitectonicii ştiinţei a condus în mod firesc la o înţelegere mai nuanţată a funcţiilor teoretizării, la o separare a „funcţiilor teoretice" (meta-teoretică, metodologică, reprezentaţională, euristică etc.) de cele „empirice" (rezumativă, predictivă etc.) la o „distribuire" a lor în raport cu intenţionalitatea şi statutul general ale fiecărui tip al construcţiei ştiinţifice. În acelaşi timp, paralel cu o înţelegere mai adecvată a ordinii logice interne a teoriilor, s-a redefinit şi „domeniul" lor, s-a reconsiderat ideea unui domeniu unic de semnificaţie şi validitate, general, identic cu o singură „aplicaţie cosmică" a teoriei la care trimit şi pe care dobândesc semnificaţie toate constructele programului ştiinţific, în raport cu care toate „formulele" configuraţiei epistemice reprezintă aserţiuni generale, *All-sätze* de natură ipotetică. În locul lui s-a introdus conceptul de „domeniu" ca totalitate a aplicaţiilor intenţionate ale nucleului teoretic, interconectate printr-o serie de condiţii restrictive („*constraints*").

Arhitectura complexă a programului de cercetare ştiinţifică impune, în altă ordine de idei, o mulţime mult mai diversă de relaţii interteoretice, nereductibile la cele ce se pot defini în termenii „reducerii", „extinderii" sau „teoretizării", în ultimă analiză, ai unor relaţii de tip deductiv. Un câmp nou de investigaţie se deschide şi aici analizei logico-epistemologice, relaţiile de „aplicaţie" sau „extindere constructivă", acele tipuri de corelaţii ce mijlocesc funcţia organizatoare şi unificatoare a etajului structural necesitând, în primul rând, o explicaţie sau reconstrucţie logică adecvată. Celebrul „principiu de corespondenţă", ce servea ca „surogat de analiză logică" în „limbajul specialiştilor", se cere şi el reconstruit pentru a putea fi aplicat nu doar unor teorii succesive „coplanare", de acelaşi nivel de construcţie ştiinţifică, ci şi unor teorii ce ţin de niveluri succesive ale metamorfozei ştiinţei, având organizări interne şi modalităţi de evoluţie specifice şi, ca urmare norme şi standarde metodologice diferite. Întregul spectru al relaţiilor

interteoretice se cere astfel reconstruit într-o logică a ştiinţei „nemonotonă", aptă să ne indice tocmai trecerile şi medierile unor orizonturi heterogene de construcţie ştiinţifică.

În fine, analiza logică a teoriilor abstracte de tip structural, teorii ale „competenţei" şi potenţialităţii, teorii generice cu multiple interpretări sau modele a pus în evidenţă şi posibilitatea „coexistenţei" unor interpretări ştiinţifice şi filosofice divergente, fapt ce ar fi şocat cu forţa unui paradox logic epistemologia teoriilor ipotetico-deductive, cu axiomatici univalente.

Pornind de la prima trăsătură amintită a teoriilor structurale, şi anume ireductibilitatea unei asemenea teorii la simpla sumă logică de ipoteze factuale, dată fiind diferenţa de nivel între nucleul generator abstract al unui program teoretic şi multitudinea de „extinderi ipotetice", produse pe baza lui sau compatibile cu el, se impune o reconsiderare profundă a relaţiei dintre construcţia ştiinţifică şi reflecţia filosofică. Ce oferă aceste „teorii-princeps" filosofiei? Cum provoacă ele reflecţia filosofică, gândirea filosofică cu intenţie constructiv-sistematică ce-şi propune ca ideal să reia la un nivel superior efortul reprezentării raţionale a lumii specific cunoaşterii ştiinţifice?

Într-o ordine inversă succesiunii istorice a marilor modalităţi de tematizare filosofică a faptului ştiinţific (ontologică, metodologică, epistemologică, logică), epistema structurală solicită – pe lângă o nouă *analiză logică* a ştiinţei, menită să desprindă „forma" internă, modalitatea proprie de organizare a ştiinţei de acest tip –, o *metodologie* specifică (cu rolul de a pune în evidenţă „încărcătura metodologică" a teoretizării structurale, noile ei „reguli de metodă"), o *epistemologie* adecvată (o „Critică a raţiunii structurale", care să indice, în primul rând, noua modalitate de construcţie a conceptelor structurale, tipul lor distinct de matematizare, funcţiile multiple şi specifice ale teoretizării structurale) şi, în fine, o nouă *viziune ontologică,* un nou model categorial şi o nouă înţelegere a naturii „determinaţiilor" existenţei, a „constantelor filosofice ale fiinţei" (cum se exprima E. Gilson).

În fiecare dintre aceste planuri sunt prezente o serie de încercări de elaborare a unor teorii sau programe care să constituie „răspunsul" filosofic la provocarea structuralistă. În logica ştiinţei se pot indica cel puţin două programe de analiză a teoriilor care derivă în mare măsură din această provocare: structuralismul metateoretic şi „Noua logică a

metaştiinţei" (V. Rantala, D. Pearce[1]). Abordarea structurilor globale ale ştiinţei, a arhitectonicii acesteia, reconstrucţia organizării şi dinamicii unor ample programe de cercetare, multitudinea de aspecte noi evidenţiate de studiul relaţiilor interteoretice, perspectiva „modulară" în metateorie (analogă edificării modulare a programelor ştiinţifice centrate pe o teorie structurală[2]), noul sens al „axiomatizării", „teoreticului", „definiţiei", „legii", evidenţierea diferenţei „teorie"–„ipoteză" etc., toate acestea sunt rezultate fundamentale în descrierea logică adecvată a noului nivel al teoretizării. În aceeaşi direcţie, în lucrarea de faţă vom aduce în discuţie unele elemente noi vizînd structura logică a teoriilor structurale, punând în evidenţă locul şi statutul orizontului structural al teoretizării, pornind de la o tipologie a nivelurilor teoretizării sau a modalităţilor de construcţie a teoriilor[3], pe care o vom reconsidera acum din perspectiva unui principiu intern de clasificare a formei matematice a legilor ştiinţei. Vom avea, pe această bază, un concept explicit şi constructiv al „arhitectonicii ştiinţei", o nouă viziune metateoretică asupra unui mare număr de aspecte structurale şi dinamice ale ştiinţei.

În domeniul metodologiei – un domeniu aflat într-o anumită „derută" după numeroasele încercări de „deconstrucţie" a raţiunii metodologice, de denunţare a metodologiilor generale, aprioriste –, pe lângă unele analize ale normativităţii programelor de cercetare, ale standardelor şi criteriilor ce definesc strategia cercetării de tip structural, ar trebui totuşi investigate relaţiile complexe ale acestui tip de teorii cu experienţa, medierile construcţiei ipotezelor empirice pe baza teoriilor structurale. În acest context, se poate uşor observa că se deschide un drum nou cercetării, vizând îndeosebi modul „aplicării" unei teorii-cadru pentru a produce multitudinea de teorii specifice şi, la alt nivel, constelaţiile de ipoteze factuale sau empirice. Credem că locul mult discutatelor „reguli metodologice" îl iau acum „constrângerile" de diferite tipuri ce intervin în punerea în lucru a unui nucleu teoretic structural pentru a se edifica un

[1] D. Pearce, V. Rantala, *New Foundations for Metascience*, „Synthese", 56 (1983), 1-26.

[2] Vezi N. Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, Praeger, New York, 1986.

[3] I. Pârvu, *Teoria ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

program ştiinţific[1]. De asemenea, este evident că nu mai sunt pertinente „regulile de metodă" (= condiţiile „aplicării empirice", ale realizării funcţiilor empirice) scoase din analiza unor teorii ipotetico-deductive („clasice"); standardele şi normele testării, comparării şi evaluării critice a unor teorii „generice" şi (prin ele) a unor întregi programe de cercetare nu sunt identice cu cele ale stilului ipotetico-deductiv de teoretizare, ale unor unităţi şi forme de organizare a cunoaşterii mai puţin ample, sau ale teoriilor specifice ce se înscriu ca un „moment" subordonat al arhitectonicii complexe a ştiinţei. Este nevoie, pe scurt, de un nou concept al „raţionalităţii metodologice", care poate prelua unele sugestii din numeroasele lucrări ale lui Th. S. Kuhn, St. Toulmin ş.a, cu condiţia de a le filtra şi reconstrui semnificaţia prin raportarea explicită la ştiinţa structurală.

Aşa cum s-a subliniat adesea, după fiecare schimbare profundă din ştiinţă este nevoie de o nouă Critică a raţiunii ştiinţifice sau, cel puţin, cum ne sugera L.W. Beck[2], de recitirea din această perspectivă a primei „Critici" kantiene. Avem astăzi oare o „Critică a raţiunii structurale", o idee de ştiinţă elaborată corespunzător practicii constructive de cel mai înalt nivel de abstracţie, nivelului teoriilor structurale? Cum se explică, în acest context, posibilitatea abordării ştiinţifice a realului, care sunt formele de organizare, valorile şi idealurile unei discipline structurale? Cum înţelegem obiectivitatea ştiinţifică, acordul constructelor teoretice cu realul, în cadrul acestor super-teorii ale ştiinţei contemporane? În fine, cum se „construiesc" conceptele structurale, care este modalitatea caracteristică lor de matematizare, ce semnificaţie epistemologică au noile tehnici de idealizare? O sarcină fundamentală a noii epistemologii va fi aceea de a explica sensul şi statutul conceptului-temă specific ei, acela de structură, de a evidenţia apoi modificarea de semnificaţie a tuturor celorlalte concepte metateoretice „structuralizate", ce definesc împreună o nouă „paradigmă epistemologică", un nou model al ştiinţificităţii.

Observaţie: Am folosit adesea expresiile „teorie structurală", „disciplină structurală" şi „ştiinţă structurală". Sensul lor se explică astfel: în mod propriu, ar trebui să vorbim doar de „teorie structurală"; dar, după constituirea unei asemenea teorii generale în cadrul

---

[1] I. Pârvu, *Perspectiva interdisciplinară în reconstrucţia istorică a ştiinţei - studiu de caz,* (Conferinţă ţinută în sesiunea Academiei Române din mai 1986 dedicată tricenenarului operei lui Newton, Principiile matematice ale filosofiei naturale, preprint).

[2] L.W. Beck, *Was haben wir von Kant gelernt?*, în „Kant-Studien", 72 (1981), Heft 1.

unei discipline ştiinţifice, cel mai adesea întreaga disciplină se „structuralizează", îşi redefineşte vechile teorii şi concepte cu ajutorul noului sistem categorial (cazul, analizat pe larg de Gr.C. Moisil[1], al reconstrucţiei matematicii după „revoluţia structurală"); de aceea, putem să vorbim şi de „disciplină structurală" (aşa cum face R. Thom, referindu-se la „lingvistica teoretică"[2]; a treia expresie de mai sus e luată nu pentru a desemna extinderea maximă a structuralismului ca o „realitate empirică", ci pentru a indica o direcţie, o tendinţă dominantă a stilului actual al construcţiei ştiinţei, valoarea paradigmatică a teoriilor structurale în cadrul întregii ştiinţe actuale.

Multe dintre problemele epistemologice din lista întrebărilor de mai sus au fost deja abordate, adesea într-o terminologie derutantă, în operele recente ale matematicianului francez R. Thom. S-a afirmat chiar că întreaga sa contribuţie la analiza ştiinţei contemporane ar putea fi comparată cu cea kantiană (care viza, la timpul ei, ştiinţa galileo-newtoniană). În lucrările lui Thom întâlnim – aşa cum vom arăta – cel puţin două contribuţii esenţiale la elaborarea unei noi Criticii a raţiunii ştiinţifice (structurale):

(i) Explicaţia riguroasă a naturii şi statutului teoriilor fundamentale ale fizicii, a valorii constitutive a „matematicului" în cadrul acestor tipuri de teoretizare – veritabilă paradigmă a analizei filosofice actuale. (A se compara aceasta cu paradigma analizei logico-filosofice pe care Quine o identifica în teoria descripţiilor a lui Russell). Prin aceasta el oferă un element indispensabil pentru înţelegerea teoriilor „deterministe", luate mereu ca modele ale raţionalităţii cunoaşterii. Explicaţia lor logică este o pre-condiţie pentru abordarea epistemologică a noului stil de teoretizare.

(ii) Un formalism matematic apt să dea consistenţă conceptelor şi abordărilor structuraliste, să permită „construirea" (în sensul lui Kant) a acestor concepte, să ne producă o nouă Estetică transcendentală generalizată[3], o *„analysis situs"* de natură structurală, necesară conceptelor acestor teorii. „Schematizarea catastrofistă a categoriilor

---

[1] Gr.C. Moisil, *Etapele cunoaşterii matematice*, în *Istoria ştiinţei şi re-construcţia ei conceptuală*, antologie de I. Pârvu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

[2] R. Thom, *La Linguistique, Discipline Morphologique Exemplaire*, în„Critique", Mars 1974, Tome XXX, nr. 322.

[3] Vezi J. Petitot-Cocorda, *Morphogenese du Sens I. Pour un schematismede la structure*, P.U.F., Paris, 1985.

structurale" este considerată de Thom însuşi, în directă tradiţie criticistă, drept o condiţie a edificării unei metafizici structurale. În cazul „disciplinelor structurale" sau al „fazelor structurale" ale unor discipline ştiinţifice se cere o nouă „schematizare" a categoriilor ontologice, teoria stabilităţii structurale şi morfogenezelor putând oferi instrumentul adecvat pentru aceasta. Thom este de acord cu cei ce afirmă că schemele acestei teorii sunt „constitutive însăşi apercepţiei obiectivităţii fenomenelor structurale"[1], văzând în această direcţie cea mai importantă tentativă de elucidare filosofică a „semnificaţiei ontologice a teoriei catastrofelor".

Critica raţiunii structurale a pus în evidenţă, în cadrul ştiinţei, constituirea şi funcţionarea cu succes a unui tip de abstracţie fundamental diferit de abstracţia analitică, „aristotelică", şi anume abstracţia structurală (numită uneori şi „axiomatică"). Ea a fundat atât un nou câmp epistemic cât şi o modalitate de tematizare ontologică. Heidegger, în cea mai comentată operă a ontologiei contemporane, indica epuizarea virtuţilor „metafizice" ale abstracţiei de tip analitic atunci când afirma că în sistemul lui Hegel s-a desăvârşit un proces de „trivializare" a conceptului Fiinţei (transformarea sa în ceva elementar, „clasic", incapabil de a mai reprezenta un suport şi un ghid în construcţia cunoaşterii), redus la statutul de „cel mai general dar vid concept", un „indefinisabil" pe care nu mai poate conta edificarea noii viziuni ontologice[2]. Nu mult diferit se exprima Marx despre un alt concept al metafizicii tradiţionale, acela de „esenţă umană", atunci când îl declara un „concept mut" (lipsit de valoarea explicativă) şi cerea să se reorienteze conceptualizarea „naturii umane" pornind de la nivelul structurilor sociale obiective. Este solicitată, în ambele cazuri, pentru un nou progres al metafizicii, o „recontextualizare" a categoriilor, o nouă tematizare filosofică menită să disloce un orizont nou de cercetare, cu valenţe superioare constructiv-interpretative. Un asemenea context necesar îl poate oferi cunoaşterea structurală, acest stadiu ireversibil în care a intrat ştiinţa actuală. „Recontextualizarea" categoriilor înseamnă o restructurare radicală a sensului întregii problematici ontologice, nu doar o simplă deplasare de accent, şi ea trebuie pregătită de o analiză critică a tipului particular de abstracţie pe care-1 aduce teoretizarea structurală.

[1] R. Thom, *Preface* la J. Petitot-Cocorda**,** *op. cit*.

[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 2.

În această ordine de idei, ne putem întreba din nou: cum poate contribui noua fază a ştiinţei la edificarea unei viziuni ontologice? Analiza logică a ştiinţei, cu disocierile pe care le-am amintit, ne evidenţiază unele aspecte ale relaţiei ştiinţă-filosofie pe care nu le putem sesiza pe altă cale. Ca sistem ipotetico-deductiv, teoria ştiinţifică clasică, de tip „determinist", reunea într-un singur plan elementul „generativ-structural", matricea teoretică, cu cel „descriptiv", al ipotezelor generale asupra domeniului de realitate investigat. Ca urmare, fiind o simplă sumă logică a ipotezelor (înţelese ca aserţiuni universale), teoria ştiinţifică oferea filosofiei posibilitatea unei generalizări a reprezentărilor, modelelor, explicaţiilor, ducând – pe linia unei abstracţii extensive – la fundarea unor „sisteme ale lumii" (*world views, Weltbilder*), a unor imagini generale asupra existenţei. Construcţia unor asemenea „ontologii naturaliste" era mediată de extinderea fără soluţie de continuitate a reprezentărilor ipotetice cuprinse în teorii. Continuitatea de natură, caracterul „coplanar" ale teoretizării ipotetico-deductive ale ontologiei moderne n-ar putea fi indicate mai expresiv decât de afirmaţiile de genul următor: „dacă există o soluţie la problema filosofică a timpului atunci ea este scrisă în ecuaţiile fizicii matematice" (H. Reichenbach[1]) ; „ecuaţiile diferenţiale reprezintă pivotul concepţiei ştiinţifice asupra lumii" (V. Arnold[2]). Ecuaţia diferenţială, „forma naturală a legii cauzale" (cum spunea Einstein), era aici invocată în mod firesc ca pilon necesar al „extinderii" filosofice a cunoaşterii ştiinţifice.

Teoriile clasice, ca sisteme deductiv ordonate de ipoteze sau legi de tip determinist (expresii matematic-formulate ale principiului cauzalităţii), participau la reconstrucţia raţională a lumii în orizontul ontologiei prin informaţia lor „primară", prezentă la nivelul mulţimii ipotezelor şi modelelor ce vizau direct realul experienţiabil. „Întemeierea" ştiinţifică a viziunii filosofice se realiza astfel, pe linia continuării directe a ipotetizării realului în teoriile deterministe, prin reţeaua propoziţională, prin totalitatea aserţiunilor despre realitate şi experienţă pe care aceste teorii le conţineau.

---

[1] Apud D.R. Griffin (ed.), *Physics and the Ultimate Significance of Time:Bohm, Prigogine and Process Philosophy*, SUNY Press, Albany, 1986.

[2] V. Arnold, *Chapitres Supplementaires de la theorie des equations differentielles ordinaires*, Paris, 1980, p. 7.

Teoretizarea structurală i-ar putea replica tezei lui Reichenbach printr-o parafrază a celebrei aserţiuni a lui Wittgenstein: nu *propoziţiile* teoriilor, ci *gramatica* lor ne indică, azi, structura logică a lumii. In determinarea acestei „structuri logice a lumii" (cum se exprimă un celebru fizician[1]), ştiinţa contemporană participă, în primul rând, prin cel mai înalt nivel al său de abstracţie sau elaborare teoretică; acest nivel abstract-structural, ce reprezintă nu performanţa ipotetică, ci competenţa teoretică a sistemelor ştiinţifice (nuclee generative, matrici de teoretizare ale programelor de cercetare), teoriile abstracte de natură structurală, constituie, azi, temeiul principal al reconstrucţiei ontologice, în el se cristalizează noul mod de gândire, structural-generativ, pe care se bazează extinderea constructivă a ştiinţei la nivel ontologic.

Fundamentarea ştiinţifică a noii ontologii se înfăptuieşte însă într-o manieră diferită decât cea pe care o puteau oferi teoriile clasice (deterministe). Este vorba nu de o simplă prelungire a generalităţii ipotezelor ştiinţelor naturii, de extinderea inductivă a domeniului lor de referinţă, ci de a regândi „în infinitezimal" semnificaţia marilor corelaţii categoriale, de a redefini schema categorială a ontologiei plecând de la „experienţele locale" ale teoretizării structurale, de la modul cum se precizează şi se „rezolvă" în acest context „aporiile fondatoare" (R. Thom) ale viziunii noastre despre lume. Noua ontologie nu generalizează inductiv ipotezele şi reprezentările, explicaţiile şi interpretările teoriilor cu cel mai mare domeniu de validitate empirică din ştiinţă, ci se constituie prin trecerea în universalitate a „experienţelor intensive" ale cunoaşterii de tip structural (o cunoaştere reorientată metodic asupra ordinii interne, a modelelor de autogenerare a complexităţilor organizate), a modalităţii ei de „operaţionalizare" (schematizare) a corelaţiilor categoriale. Printr-o analogie cu revoluţia riemanniană din ştiinţa despre spaţiu, care a constat în „localizarea" abordării problemei spaţiului (corelată necesar cu reconstrucţia conceptului spaţiului la cel mai înalt nivel de abstracţie, cu „structuralizarea" lui), abordare care a deschis o perspectivă *constructivă,* realist-cauzală de înţelegere a corelaţiei spaţiu – realitate fizică, oferind cadrul principial de edificare a teoriilor contemporane ale fizicii, am putea vorbi şi în ontologie de o schimbare de paradigmă, de un program de edificare a unei ontologii care să pornească de la

[1] S. Weinberg, *Newtonianism, reductionism and the art of congressional testimony*, în „Nature" 330 (1987), nr. 6147.

„localizarea" categoriilor, a marilor teme sau corelaţii ale schemei conceptuale fundamentale a cunoaşterii. Aşa cum structuralizarea conceptului matematic de spaţiu i-a permis lui Riemann să pună în termeni noi, într-o perspectivă devenită pentru întâia oară constructivă, nespeculativă, problema infinităţii lumii, indicând modalitatea principială a rezolvării ei pe cale „experimentală"[1], tot astfel structuralizarea marilor categorii ale viziunii noastre despre lume ne oferă noi moduri de a gândi semnificaţia lor, un nou sens, în general, al interogaţiei ontologice; „ontologia experimentală" de tip riemannian nu are intenţia de a oferi o „descriere" a determinaţiilor „generale" ale fiinţării, pe linia unei abstracţii analitice, ci de a pune în lumină nucleul ei generativ, „ordinea implicită" (D. Bohm), „structura logică a lumii" (S. Weinberg), „codul cosmic" (H.R. Pagels) sau „forma devenirii" (E. Lazlo[2]).

Pornind de aici, prin extinderile constructive necesare („medierile") şi pe baza unor idei fundamentale referitoare la independenţa de nivel ontic a unor structuri sau *pattern*-uri generative, se va încerca o nouă justificare a posibilităţii ontologiei ca disciplină raţională, ca discurs constructiv despre „existenţă ca totalitate". Dacă ontologiile ştiinţei moderne în mod firesc se „blocau" în tentativa lor „de trecere la limită", de ridicare de la „totalitatea realului" la „realul ca totalitate" (antinomiile kantiene), noua modalitate de edificare şi justificare a ontologiei explorează „soluţia riemanniană" în acest domeniu, încearcă să construiască conceptul „lumii ca totalitate" şi, ca urmare, să indice o modalitate „experimentală" de validare a discursului ontologic. Noul mod de gândire a corelaţiilor categoriale dislocă structurile generatoare („metrica internă") ale fiinţării, singurele în stare să ne ofere temeiul unificării aspectelor locale cu cele globale ale existenţei, trecerea constructivă la modelarea ontologică, susceptibilă de a fi controlată raţional, „experimental".

În contexte diferite şi cu instrumente specifice, căutările de acest gen au ca intenţie fundamentală, aşa cum spera şi Heisenberg (pentru care structurile fundamentale ale

---

[1] B. Riemann, *Ipotezele care stau la baza geometriei*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1957.

[2] Vezi: D. Böhm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980; P.P. Feynman, S. Weinberg, *Elementary Particles and the Laws of Physics. The 1986 Dirac Memorial Lectures*, Cambridge, U.P., New York, 1987; H.R. Pagels, *The Cosmic Code: Quantum Physics as Language of Nature*, New York, 1982.

lumii erau simultan „entităţi elementare" şi „structuri generatoare"[1]), prinderea într-o formulă unitară a relaţiei existenţei cu devenirea, a „devenirii fiinţei" **(**I. Prigogine) cu „fiinţa devenirii" (D. Bohm). Ontologia structurală va încerca să „ridice la puterea filosoficului", să convertească metafizic nu reprezentările generale, ipotetice ale ştiinţei, ci informaţia ei „secundă", pentru a deschide calea care să ne conducă la principiile minime ce definesc „unitatea ce se diversifică", potenţialul generator de actualitate şi fiinţând în aceasta, infinitudinea finitului. Aceste principii ne sunt sugerate de modul în care teoriile structurale problematizează, în contextul lor determinat, temele metafizice. Structuralizarea schemei categoriale ne poate conduce de la o *„hard metaphysics"* la o *„soft metaphysics",* de la o metafizică a ipotezelor „generale" la o viziune asupra lumii elaborată pe baza „gramaticii" raţiunii ştiinţifice, a acelor experienţe exemplare ce instruiesc spiritul cu un nou mod de a gândi, la nivel „fundamental", semnificaţia marilor categorii. Structuralizarea ştiinţei, respectiv redefinirea şi schematizarea structurală a categoriilor metafizicii ne conduce către aceste aspecte „intensive" ale cunoaşterii, cele ce definesc operaţionalitatea, constructivismul şi generativitatea raţionalităţii ştiinţifice; în mod firesc ele vor constitui noile teme ale Criticii raţiunii structurale, disciplină filosofică ce va produce medierea necesară în edificarea noii ontologii, în construcţia obiectului ei. Separarea – în structura programelor complexe de cercetare – a „momentelor" teoretic-generativ şi ipotetic-factual a permis tocmai punerea în lumină a semnificaţiei universale a modului de gândire structural-generativ, deschizând astfel drumul elaborării unei ontologii structurale.

Se poate observa, analizând istoria cunoaşterii ştiinţifice şi a reflecţiei filosofice, că diferitelor stiluri sau tipuri de teoretizare ce s-au succedat în evoluţia disciplinelor ştiinţifice le corespund relaţii diferite ale ştiinţei cu ontologia: „dezangajarea" ontologică programatică a teoriilor instrumentale şi fenomenologice (Ossiander, Duhem) a fost urmată de o implicare deplină a ştiinţei în construcţia ontologică în faza teoriilor deterministe, atunci când fiinţa lumii se putea „citi" nemijlocit în formulele generale ale teoriilor (eventual, potrivit criteriului: real este ceea ce este măsurabil); apariţia şi

[1] W. Heisenberg, *Der Begriff der kleinsten Teilchen in der Entwisklung der Naturwissenschaft* (1971), în W. Heisenberg, *Gesammelte Werke*, C III, Piper, München, 1985.

utilizarea teoriilor statistice a sugerat şi ea proiecte de „metafizică probabilistă”[1]; ştiinţa structurală cunoaşte, la început, un „recul ontologic”, fie sub forma tezei „neutralităţii” schemelor conceptuale sau a „externalităţii” problemelor referitoare la realitatea unui întreg sistem de entităţi la care se referă ca totalitate un sistem conceptual-lingvistic *(conceptual framework),* fie sub forma, „de-modalizării” existenţei, a reducerii tuturor modalităţilor la simple variaţiuni *de dicto.*

Preocupată de „organizarea lingvistică sau conceptuală a experienţei” (Quine[2]), filosofia analitică a evoluat ea însăşi spre o înţelegere mai adecvată a semnificaţiei noii ştiinţe a structurilor, acelui *„semantic ascent”* ce făcea posibilă metateoria analitică a ştiinţei urmându-i în mod necesar un *„epistemological ascent”,* o „trecere” spre presupoziţiile ne-propoziţionale ale ştiinţificului, spre gramatica lui raţională – condiţie *sine qua non* a întemeierii sistemelor ontologice. Prima verigă a medierilor ce intervin în „proiectarea” metafizică a experienţei „intensive” a ştiinţei structurale nu o reprezintă, ca în trecut, cosmologia sau filosofia naturii (în varianta ei „constructivă”, nu cea „romantică”), ci o nouă *Estetică transcendentală generalizată,* o teorie a schematizării structurale a categoriilor. Evident, nici cosmologia ori tentativele recente de reformulare a unor filosofii ale naturii sau a unor „filosofii naturale” nu-şi vor pierde complet rolul mediator, capacitatea de a se converti în „ontologii regionale”; totuşi, medierea pe care o oferă ele acum ţine, în primul rând, de o altă modalitate de a interpreta experienţa lor intelectuală: ceea ce interesează acum, din noua filosofie a naturii sau din cosmologiile relativiste, este modul nou de teoretizare, de „construcţie” a conceptelor lor centrale – „natură”, „univers” –, reluarea într-un cadru mai general a constructivismului structuralist, conlucrarea fină a momentelor apriorice cu cele empirice în edificarea obiectului cunoaşterii; nu simpla întindere a domeniului la care se referă ipotezele cosmologice, ci complexitatea modelelor de univers are acum importanţă ontologică; pe scurt, posibilitatea trecerii nespeculative de la teoriile locale la viziunea integrală asupra universului fizic ca totalitate.

Medierea construcţiilor ontologiei prin cosmologia actuală, alături de medierea fundamentală – logico-epistemologică (de noua Critică a raţiunii ştiinţifice) –, ne ajută să

[1] P. Suppes, *Probabilistic Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

[2] W.v.O. Quine, *From a Logical Point of View*, p. 10.

realizăm mai consecvent schimbarea de perspectivă ce intervine în „generalizarea filosofică a ştiinţei": o generalizare ce înseamnă, de fapt, nu o „extindere necreativă" a performanţelor ipotetice ale teoriilor specifice, ci identificarea, în opera lor efectivă, a „operatorilor structurali ai Fiinţei", surprinderea în cadrul unor experienţe noetice exemplare a funcţiei auto-organizatoare a acestor operatori; „infinitizarea" lor nu va mai reprezenta o problemă de „logică inductivă", ci va deveni una de „topologie raţională" („Orice ontologie, scrie Thom, orice semantică trebuie să pornească de la o investigare a spaţiului – fie el unul geometric sau unul topologic"[1]): prin demonstrarea „în infinitezimal" a prezenţei şi acţiunii constructiv-generatoare a acestor „operatori" ajungem la dovedirea generalităţii lor veritabile, la noii universali ai existenţei şi cunoaşterii. Se dezvăluie astfel „unitatea ce se diversifică" a lumii (C. Noica), nu rămânem doar la o simplă „diversitate ce se unifică" a realului. Generalizarea filosofică a ştiinţei se obţine acum nu printr-o selecţie analitică şi prelungire inductivă, ci prin trecerea experienţei ştiinţifice printr-un „filtru transcendental": generalul „separat" astfel nu va fi unul de serie fenomenologică, nici chiar unul care ar reprezenta extensiunea unei legi deterministe, ci unul ce ţine de înseşi „condiţiile posibilităţii" (ontice şi noetice), un general determinativ, veritabil universal structural, regulă a generativităţii şi ordinii implicite.

Pe această bază, la întrebarea „cum e posibilă ontologia?", putem răspunde acum: cercetarea ontologică se întemeiază pe experienţa exemplară a ştiinţei structurale, care reprezintă nivelul „fundamental" al cunoaşterii actuale (în sensul de „suficient de profund" pentru a permite dezvăluirea constituţiei ei logico-epistemice); prin studierea acestui nivel se poate surprinde „local" („în infinitezimal") modelul ontologic fundamental, noua corelaţie categorială în acţiunea ei determinativă. Numai şi în măsura în care ajungem la principiul structural-generativ (noua expresie a celebrului „principiu ontologic" al metafizicii clasice), care propune o regândire completă a sensului corelaţiilor marilor determinaţii ale existenţei şi devenirii (potenţial-actual, infinit-finit, unu-multiplu etc.), ştiinţa structurală dobândeşte nemijlocit o valoare metafizică, de modelare sau schematizare efectivă a categoriilor, ce ne indică o cale constructivă de trecere de la parte la întreg, de la local la integral şi de la moment la totalitate.

[1] R. Thom, *Mathematical Models of Morphogenesis*, E. Horwood Pb, Chichester, 1983, p. 249.

Descoperirea „locală” a universalilor de tip structural-generativ (asemenea punerii în evidenţă a naturii metricii şi a semnului curburii spaţiului – proprietăţi „intensive” ale acestuia) poate conduce la afirmarea unor proprietăţi universale ale existenţei nu prin paşi inductivi, cum era cazul cu universalii substanţiali sau ai celor de relaţie (legile), proprii altor ontologii; universalitatea structurilor generative este una care transcende orice modalitate particulară de fiinţare (ţine, cum sublinia Heidegger, de „transcendent" ca Fiinţă), ea se relevă nu prin „forma” Fiinţei sau a Devenirii, luate în separarea lor, ci prin *pattern*-ul invariant al devenirii fiinţei şi al fiinţei devenirii.

3. **Construcţia conceptului de „existenţă ca totalitate” în metafizica structurală; noua „deducţie” a categoriilor**

Formularea modelului ontologic, la care s-a ajuns prin lectura epistemologică şi interpretarea transcendentală a experienţei conceptuale a ştiinţei structurale, a noului principiu ontologic constituie doar primul pas al edificării ontologiei structurale. Rămâne ca acest model ontologic (nucleul noului concept al existenţei), ce evidenţiază doar „posibilitatea” extinderii experienţei locale, pentru a fi metafizic relevant, să fie continuat prin construcţia conceptului de „existenţă ca totalitate”. Până acum ne aflăm în pragul trecerii de care vorbea Riemann în celebra sa disertaţie inaugurală, după ce dovedise o nouă posibilitate de a accede la structura spaţiului: trecerea la investigarea realităţii fizice organizată de acest spaţiu (problemă a unei alte discipline, nepregătită la acea vreme să o abordeze[1]). Trecerea de la modelul ontologic la o ontologie completă necesită numeroase trepte mediatoare (cosmologie, filosofia naturii, teoria organizărilor sociale, filosofia limbajului şi a cogniţiei etc.), medierea lor fiind însă, cum am arătat, una tot „intensivă”, ea oferind experienţe epistemice constructive, reuşite exemplare de introducere a unor mari sisteme de entităţi ca totalităţi consistente, definite ca întregi pe baza unor principii fundamentale de auto-organizare (a noilor „universali” ai naturii, limbajului sau cogniţiei). Asemenea „experimente” de trecere de la local la integral vor trebui apoi corelate cu unele rezultate importante din ştiinţa actuală ce dovedesc invarianta, independenţa de nivel (*pace* Poincare) a „morfologiilor” (Thom), a *pattern*-urilor sau

[1] B. Riemann, *op. cit*.

principiilor evoluţiei (B. Mandelbroit, E. Lazlo). Pe baza acestor „medieri" se va putea extinde modelul ontologic pentru a se defini „existenţa ca totalitate", ca o unitate self-consistentă şi auto-generată, se va „construi" obiectul tematizării ontologice. Această construcţie va răspunde (depăşind dificultăţile principiale descoperite de Kant în faţa edificării metafizicii „în graniţele raţiunii pure", o metafizică ce-şi lua ca punct de plecare un alt tip de ştiinţă şi care în mod necesar trebuia să eşueze în tentativa de a-şi construi obiectul) întrebării privitoare la posibilitatea ontologiei. Un răspuns ce reuneşte într-o unitate indisociabilă două demersuri ce se susţin reciproc (în cosmologia contemporană aceste demersuri sunt disociate, unul aflându-se la baza cosmologiei „inductive" relativiste, altul susţinând proiectele de cosmologie deductivă[1]): un demers *analitic cvasi-transcendental,* de identificare prin experienţa locală a ştiinţei structurale, „filtrată" transcendental, a universalilor structurali, cei ce definesc condiţiile posibilităţii fiinţării, şi unul *constructiv,* de „extindere creativă" a matricii de gândire, a modelului ontologic sau a principiului ontologic structural-generativ, a acestui tematism originar al noii viziuni despre lume, pentru a se ajunge la definirea arhitecturii existenţei, la introducerea constructivă a „existenţei ca totalitate" ca obiect al cercetării raţionale.

Ca strategie metodologică, procedeul de construcţie şi justificare a ontologiei, indicat aici, nu este specific acestui domeniu al reconstrucţiei raţionale a lumii. El poate fi aflat şi în edificarea unor programe ştiinţifice ample din ştiinţa structurală. În această direcţie o reconstrucţie metodic ordonată a fizicii, realizată în opera lui C.F. von Weiszäcker, *Aufbau der Physik*[2], ne pune în evidenţă, în linii mari, aceleaşi etape şi demersuri raţionale ca „momente" ale edificării şi legitimării arhitectonicii conceptuale a fizicii teoretice actuale. La acest program ştiinţific şi metateoretic ne vom referi pe larg într-o secţiune ulterioară. Aici vom indica o analogie frapantă cu structura logică a programului newtonian în filosofia naturală, evidenţiată de reconstrucţiile contemporane[3]. Şi în „desfăşurarea" programului newtonian se întîlnesc trei momente: (i) formularea (*„more geometrico"*) unei teorii abstracte (a unui model matematic neinterpretat, crede J.B.

[1] Vezi J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978.

[2] C.-F. von Weizsäcker, *Aufbau der Physik*, Hanser, München, 1985.

[3] Vezi I. Pârvu, *Perspectiva interdisciplinară în reconstrucţia istorică a ştiinţei: studiu de caz.*

Cohen[1]), o teorie-cadru, nespecifică, „mecanica raţională" (cum o numeşte însuşi Newton); în introducerea şi justificarea iniţială a principiilor ei poate fi descoperit un demers cvasi-transcedental, de unde şi ideea statutului „aprioric" al legii ei fundamentale (de fapt, condiţia ei de enunţ „organizaţional", constrângere structurală generală); (ii) elaborarea explicită a „medierilor" necesare în „aplicarea" teoriei abstracte la sistemele fizice reale, în cazul *Principiilor* newtoniene, la cosmos; aici participă, pe de o parte, numeroasele modele intermediare, mai „realiste" pe care le „testează" succesiv Newton, dar şi acel grup neomogen de elemente care prefaţează sistemul lumii, care conţine pe lângă celebrele *„regulae philosophandi"* şi constrângeri speciale, descrieri structurale ale sistemului fizic – legile lui Kepler, date empirice şi ipoteze fizice, elemente care făceau posibilă „specializarea" nucleului teoretic de bază, extinderea lui la un sistem real, pe scurt, „construcţia" obiectului (sau a domeniului) la care se va aplica teoria abstractă; (iii) formularea legilor teoriei specifice, pornind de la legea fundamentală a mecanicii raţionale; edificarea întregii arhitecturi conceptuale a „sistemului lumii". Aceste demersuri sau „momente", ca şi în cazul ontologiei structurale, se condiţionează şi se justifică reciproc: o teorie specifică nu este posibilă decât pe baza unui nucleu abstract generator şi prin „construcţia" obiectului dată de medierile amintite; ultimele două demersuri, întregul program ştiinţific „desfăşurat" şi testat empiric dovedesc validitatea nucleului teoretic iniţial. Demersul cvasi-transcendental iniţial (care explică tentativa excepţională a lui Kant din *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de deducţie a priori a legilor fizicii raţionale) ce duce la descoperirea principiilor organizaţionale, prin a căror „extindere constructivă" se formulează teoria gravitaţiei, teorie specifică asupra unui sistem fizic real şi procedeul empiric de testare a consecinţelor acestei teorii constituie astfel două componente ale „echilibrului reflectiv" ce face posibil şi justifică întregul program al fizicii matematice ca ştiinţă.

Ontologia structurală ne propune o nouă schemă categorială, ordonată arhitectural („axiomatic"), şi o nouă concepţie asupra naturii, semnificaţiilor şi funcţiilor categoriilor; în acelaşi timp, ea indică şi o modalitate particulară de „deducţie" a sistemului

[1] I.B. Cohen, *The Newtonian Revolution. With Illustration of the Transformation of Scientific Ideas*, Cambridge U.P., Cambridge, 1980.

categoriilor, în acord cu rolul lor în constituirea şi „armarea" unui amplu sistem integrat al cunoaşterii, fundat de teoretizarea structurală.

Schematizate prin formalismul matematicii structurale, structuralizate, categoriile devin acum expresii ale unor modele de generativitate ontică şi noetică; ele au configuraţia internă a unor „concepte-structuri", nu a unor concepte-proprietăţi, fiind, de fapt, mini-teorii, module de teoreticitate a căror semnificaţie preponderent organizaţională ne-o dezvăluie conexiunile unei axiomatici globale; după cum semnificaţia „probabilităţii" ne-o oferă sistemul axiomatic al lui Kolmogorov, iar aceea a „grupului" este conferită de „condiţiile definiţionale" ale predicatului set-teoretic respectiv, tot astfel schematizarea structurală a categoriilor, fără a produce o „matematizare" completă a lor – în sensul „fizicii fundamentale", unde e prezent acest fenomen unic şi „miraculos" cum afirmă Thom[1] – oferă un suport matematic mediator care să indice maniera de aplicare în cazurile particulare („construire") a conceptelor generale, o determinare operaţională a semnificaţiei lor prin întreg sistemul de constrângeri şi condiţii definiţionale ale „teoriei-element" respective.

Pe de altă parte, având ca idee centrală („temă", în sensul lui G. Holton) însuşi conceptul de structură, categoriile acestei ontologii nu intenţionează în mod fundamental să determine „genurile naturale" ale fiinţărilor, ci principiile generativităţii ontice şi noetice; ele trimit la alt tip de „determinări" ale existenţei, la constantele ei de tip operaţional-structural, la „operatorii ei structurali"; într-o „fecundă ambiguitate", structuralismul concepe structurile, respectiv categoriile schematizate prin teoriile matematice ale marilor structuri atât ca operatori ai existenţei cât şi ca operatori epistemici, ca „noduri" ale reţelei reconstrucţiei raţionale a lumii. Ca „operatori structurali", categoriile exprimă nu atât proprietăţile permanente ale „existenţei ca existenţă", cât „constantele" ce intervin în trecerea de la un orizont al fiinţării la altul, asigurându-i organicitatea, auto-devenirea şi self-consistenţa.

Noul înţeles al „categoriilor" este pus în evidenţă şi de sistematica lor, de noua configuraţie a schemei conceptuale structurale. O ontologie consecventă de tip structural îşi va organiza şi o arhitectonică a categoriilor în acord cu *tema* ei, cu principiul structural-generativ. Astfel, la un prim nivel se vor situa categoriile cu rol

[1] R. Thom, *Formalisme et scientificité*, în „Etudes Philosophiques", 1978, nr. 2, 171-178.

„transcendental", ce definesc condiţiile de posibilitate şi stilul întregii categorializări structuraliste (structură generativă, auto-organizare, ordine implicită etc.), cu schematismul lor propriu. Acest prim orizont, al nucleului categorial, al supra-categoriilor cu rol tematic, ce exprimă nemijlocit constrângerile principiului structural-generativ (noua formă a celebrului „principiu ontologic" despre care nu s-a mai discutat direct de la A. N. Whitehead, dar care n-a încetat să-i preocupe pe artizanii noilor sisteme metafizice), intervine – pe de altă parte – permanent la nivelurile subordonate într-un mod constructiv, participînd la definirea configuraţiei modulelor categoriale determinate; el cuprinde astfel acei „operatori structurali" ce se constituie într-o „schemă fondatoare" cu dublu rol, regulativ şi constitutiv (transcendental şi constructiv) şi cu dublă semnificaţie, ontică şi noetică. Lui îi urmează, la un alt nivel al „arhitectonicii existenţei", cuplurile categoriale ale „existenţei generice", ale Fiinţei şi Devenirii, ale Fiinţei-Devenire sau, mai corect, ale „devenirii întru fiinţă" (Noica) şi ale „fiinţei devenirii" (D. Bohm): unu-multiplu, potenţial-actual, infinit-finit etc; aceste corelaţii categoriale exprimă exigenţele principiului ontologic în conceptualizarea cea mai abstractă a existenţei („*transcendentalia*"; „*Reflexionsbegriffe*"); acest orizont „metafizic" al sistemului categorial („metafizic" în acel sens al „metafizicii" prin care aceasta desemnează nu un domeniu special al filosofiei sau o „disciplină" filosofică, ci întrebările ce se situează mereu în centrul reflecţiei şi construcţiei filosofice[1]) poate îndeplini un rol analog cu cel al teoriilor generice, al presupoziţiilor nespecifice dintr-un domeniu particular al ştiinţei în raport cu o clasă de teorii speciale, constituind, împreună cu tema sau principiul ontologic, „teoria structurală" sau teoria-cadru a ontologiei structural-generative. Urmează alte orizonturi succesive şi ramificări prin care nucleul metafizic al sistemului categorial se „specializează"; un asemenea palier l-ar reprezenta nivelul categoriilor structurale ale „existenţei determinate", ale „fiinţei ca realitate" (spaţiu-timp, cauzalitate, determinism, legitate, realitate fizică etc.); evident, şi aici matricea categorială tradiţională va trebui reformulată în acord cu tematismul originar al teoretizării structurale, obţinând „categoriile structurale ale determinării", ale „intrării fiinţei în orizonturi determinate de realitate". Se constituie astfel o arhitectonică a marilor „determinaţii" ale Fiinţei, organizată modular, a cărei self-consistenţă şi coerenţă o

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38.

asigură acţiunea constructivă şi reglativă, la toate nivelurile, a temei ei, principiul structural-generativ.

Pe lângă modificarea sensului arhitectonicii schemei categoriale, ontologia structurală introduce şi o nouă modalitate de justificare a prezenţei, ordinii şi rolului categoriilor în cunoaşterea şi cultura actuală. După cum se ştie, în istoria filosofiei s-au succedat trei modalităţi de „deducţie" a categoriilor: o primă justificare „metafizică" (Aristotel) deriva categoriile din studiul existenţei, propunându-le ca trăsături generice ale acesteia, ca determinaţiile ei esenţiale; a doua modalitate de justificare a sistemului categorial a reprezentat-o deducţia transcendentală kantiană: aceasta întemeia într-o perspectivă epistemologică structura şi necesitatea sistemului categorial, fiecare asemenea categorie reprezentând temeiul sau condiţia posibilităţii unui tip de sinteză intelectuală implicată în cunoaşterea obiectelor experienţei; în fine, în perioada contemporană, în acord cu modificarea de perspectivă generală privind „locul" prim al tematizării filosofice („*logical-linguistic turn*"), există încercări de a deriva arhitectonica sistemului categoriilor din cercetarea cadrelor lingvistice ce intervin în orice „decupare" raţională a existenţei.

Interacţiunea de tip nou a ştiinţificului cu orizontul reflecţiei filosofice ne sugerează, la nivelul ontologiei sau al metafizicii structurale, o „deducţie" de un tip nou a schemei categoriale; aceasta nu se mai face într-un mod apriorist, într-o perspectivă filosofică (metafizică, epistemologică, logică), anterioară şi independentă de configuraţia reală a structurilor implicate în cunoaşterea ştiinţifică; schema conceptuală generală a cunoaşterii se cristalizează şi se dezvăluie progresiv prin jocul conexiunilor şi medierilor, al numeroaselor mişcări de „acomodare" reciprocă a construcţiei teoretice şi analizei filosofice; ea se instituie, astfel, ca mediator al celor două orizonturi ale reconstruirii sistematice a lumii, dar şi ca standard de excelenţă cu rol regulativ al cunoaşterii realizate în cadrul unei mari unităţi de organizare, evoluţie şi evaluare critică, centrată pe o modalitate distinctă de edificare a conceptelor, de teoretizare. Acceptarea unei scheme categoriale este rezultatul constituirii în acest mare cadru a unui *echilibru reflectiv,* a unei stabilităţi structurale bazate pe interacţiunea nivelurilor de organizare a totalităţii; acest echilibru indică unitatea profundă între orizonturile constructiv-teoretic şi analitic-filosofic ale cunoaşterii, prezentă atunci când „stilul" dominant al teoretizării îşi realizează pe deplin

rolul său de in-formare, organizator, când constrângerile tematismului originar, fondator orientează şi determină întregul câmp epistemic. Formularea explicită a invarianţilor structurali ai acestei totalităţi organizate, auto-finalizate a cunoaşterii reprezintă tocmai „expunerea" sau „deducerea" schemei categoriale. Această „deducere" nu este rodul unei reflecţii sau argumentări aprioriste speculative, la ea ştiinţificul şi filosoficul participând în mod esenţial; ştiinţa oferă contexte „locale", „experimente raţionale" în care se propun şi se testează într-un câmp de mare densitate intelectivă noi moduri de a gândi corelaţia categoriilor; filosofia universalizează, printr-o generalizare neinductivă, aceste soluţii operaţionale, dă formă coerentă şi abstractă intenţionalităţii latente a „experimentelor categoriale" din cadrul ştiinţei, încercând să ghideze întreaga reconstrucţie raţională a lumii prin evidenţierea exemplarităţii, a caracterului paradigmatic al acestor construcţii ştiinţifice ce ne pot indica „metrica fundamentală" a spaţiului intelectiv; prin punerea în evidenţă a acestor operaţionalizări exemplare ale corelaţiilor categoriale, filosofia nu intervine doar critic-reflexiv, propunând corectarea diverselor demersuri ştiinţifice particulare în raport cu finalitatea şi valorile epistemice dezvăluite astfel, ea joacă şi un rol constructiv, participând la edificarea şi extinderea cunoaşterii. Acest rol constructiv ţine de natura deosebită a „generalizării filosofice" a experienţelor raţionale ale ştiinţei: generalizarea „categorială" pe care o propune acum ontologia nu este, aşa cum am mai afirmat, una de tip inductiv, pe linia modalităţii tradiţionale a abstracţiei analitice; ea ne indică un alt tip de evidenţiere a generalului şi de subsumare a particularului la general: generalul indicat de categoriile structurale nu este unul de serie, ci unul determinativ, al structurilor generatoare; el nu e afirmat ca un „gen natural" sau un simplu invariant funcţional (lege), ci ca o condiţie a posibilităţii fiinţării; universalitatea pe care o „poartă" generalul nu va fi una de însumare sau repetiţie inductivă (pe linia infinitului ca „nemărginire"), ci una „intensivă" (ţinând de infinitul intensiv al metricii interne); universalii nu mai reprezintă universali-proprietăţi, universali-relaţii, ci universali-structuri generatoare, operatori structurali, structuri generatoare prezente la orice nivel al existenţei, în orice fiinţare particulară, ca o condiţie a posibilităţii şi devenirii acesteia; universalii de natură „holomerică" (Noica) pot reconstitui atât totalitatea cât şi elementele ei până la individuaţie, nu doar să le fixeze relaţia reciprocă într-o serie exterioară. (Prin aceasta, nenumăratele acuzaţii la adresa ştiinţei, după care aceasta ar „nedreptăţi"

individualul se dovedesc, în faţa ştiinţei structurale, neîntemeiate. De fapt, însăşi distincţia categorială general-individual, şi cu ea principiul clasic al individuaţiei – Leibniz –, ar trebui înlocuite cu o perspectivă nouă, „dizolvate" structuralist).

Generalizarea experienţelor fundamentale ale ştiinţei, ce ne conduce la formularea sistemului categorial, nu are ca rezultat introducerea unor tipuri de conexiuni, a unei ordini (reductive) între domenii distincte ale existenţei; aceste domenii se demonstrează a fi „comunicante" nu prin faptul că împărtăşesc o „substanţă" (esenţă) comună, sau se pot reduce la legile unui „nivel fundamental" (în sens ontic) al fiinţării, ci pentru că au o matrice comună, un „cod" ce guvernează fiecare palier sau tip al ordinii naturale, ordine ce poate exista numai graţie acestor matrici generatoare.

Explicitarea acestor matrici ale ordinii universale, ale fiinţării în devenire, sarcină a „deducţiei categoriale" (explicitarea şi justificarea unei scheme categoriale), nu se mai poate aşadar înfăptui într-un discurs autonom al filosofiei speculative; ea nu este nici rezultatul generalizării inductive a unor ipoteze ştiinţifice deterministe; la ea participă şi conlucrează sistematic experimentarea constructivă a unor noi moduri de gândire a corelaţiilor elementare şi investigarea prospectivă a funcţiei lor paradigmatice, aceea de nuclee de generativitate cu valoarea unor universali structurali, ambele dimensiuni definind o veritabilă cercetare metafizică de tip „riemannian" (de descifrare în infinitul mic a „structurii logice a lumii"); o asemenea abordare este aptă să depăşească, dovedind intricarea lor ireductibilă, considerarea unilaterală a momentelor „empiric" şi „aprioric" ale fundării schemei categoriale. Exprimarea teoretică a acestei „structuri logice a lumii" se dovedeşte astfel a fi rezultatul unui complex program de investigaţie, în care ştiinţificul şi filosoficul reprezintă doar două aspecte ale „unităţii ce se diversifică".

Notă. Textul de faţă reia cu mici corecturi *Introducerea* la cartea *Arhitectura Existentei. Vol. 1. Paradigma structural-generativă în ontologie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

CATEGORIZARE ŞI PROBLEMATICITATE

CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU

Una dintre concepţiile filosofice care se impune tot mai mult în discuţiile contemporane ale domeniului poartă numele de *problematologie*. Ea aparţine, ca punct de origine, lui Michel Meyer, profesor de filosofie, retorică şi teoria argumentării la Universitatea Liberă din Bruxelles şi s-a dezvoltat în climatul fertil al discuţiilor asupra discursivităţii generate în spaţiul neoretoricii anilor ’60-’70 ai secolului trecut. Ne propunem, în studiul de faţă, să analizăm principalele categorii care articulează modelul problematologic de înţelegere a lumii şi discursivităţii şi aplicaţiile acestor categorii în diferite domenii ale cunoaşterii şi practicii umane.

1. Problematologie şi interogativitate

Meditaţia lui Meyer s-a constituit, s-a conturat şi s-a dezvoltat sub influenţa lui Chaïm Perelman, întemeietorul neoretoricii contemporane, cel care, prin intermediul masivului tratat scris împreună cu Lucie Olbrechts-Tyteca[1], a generat dezbaterile critice care au adus retorica, începând din deceniul şapte al secolului trecut, în centrul discuţiilor privind limbajul, jocurile de limbaj şi ideea de performativitate comunicativă. Chiar dacă s-a format sub această puternică influenţă – să nu uităm că personalitatea lui Perelman a dominat viaţa academică de la Universitatea Liberă din Bruxelles mai bine de douăzeci de ani –, tânărul cercetător a căutat să iasă – în planul creaţiei ştiinţifice – de sub tutela magistrului şi să vină cu o direcţie nouă de cercetare. Aceasta este intenţia, mărturisită de altfel, în una dintre sintezele pe care le-a coordonat cu privire la evoluţia retoricii: „Marea revoluţie în retorică ce s-a înfăptuit în acest secol, indiferent că vrem sau nu, aparţine lui

[1] Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique. Traité de l’argumentation*, PUF, Paris, 1958;

Chaïm Perelman. S-ar putea crede că această judecată vine de la un discipol – care i-am fost, apoi i-am succedat la catedra de retorică de la Universitatea din Bruxelles – admirativ, chiar servil. Or, toţi acei care cunosc opera mea ştiu că ea n-are nimic cu cea a lui Perelman, că viziunea mea este cu totul alta şi că ea se opune chiar în anumite puncte aceleia a lui Perelman"[1].

Cum s-ar putea schiţa contururile unei asemenea concepţii integratoare asupra filosofiei, limbajului şi discursivităţii? Punctul de plecare al unui răspuns posibil este regăsit de Meyer în analiza discursului filosofic. Conceptul său central – cel de problematologie –, asupra căruia vom reveni cu lămuriri, interogaţia profund problematologică în jurul căreia se desfăşoară acest concept, inventariată nu atât pe dimensiunea formală, posibil de regăsit şi în alte domenii ale discursivităţii, cât, cu deosebire, pe angajamentul esenţei pe care o ascunde conţinutul conceptului în cauză, se poate observa mai lesne în sfera meditaţiei filosofice[2]. Autorul are texte semnificative care lasă să se înţeleagă rolul generativ al meditaţiei filosofice în trasarea conturului concepţiei problematologice: „De ce se discută chestionarea astăzi? Cine conduce, în criza pe care o cunoaşte astăzi filosofia, la un astfel de demers? Aceste întrebări, care motivează dialogul constant cu Platon, Aristotel sau Descartes, fără a mai vorbi de contemporani ca Heidegger sau Wittgenstein, fac parte integrantă din această gândire pe care o numesc *problematologie* şi care nu este nimic altceva decât studiul chestionării. Aceasta apare din dialogul cu tradiţia ca o necesitate a ceea ce este gândibil („*pensable*"), ca pozitivitate a filosoficului în relaţia sa cu istoricitatea"[3] .

Mai mult chiar, există încercări de a asocia apariţia şi dezvoltarea concepţiei problematologice ca o reacţie de răspuns la criza prin care trece filosofia astăzi[4]. În

---

[1] Michel Meyer, (sous la direction), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Librairie Générale Française, Paris, 1999, p. 259;

[2] Nick Turnbull, *Problematology : A New Paradigm for Thought*, „Revue Internationale de Philosophie", No 4, 2007, pp. 349-352;

[3] Michel Meyer, *De la problématologie: philosophie, science et langage*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986, p. 7;

[4] James L. Golden, J.L., David L. Jamison, *Meyer's theory of problematology*, „Revue Internationale de Philosophie", No 3, 1990, pp. 329-330;

domeniul meditaţiei filosofice, interogaţia este permanent identificabilă, prezenţa ei insinuându-se în legătură cu concepte esenţiale: „fiinţă", „esenţă", „cauză", „existenţă", „substanţă", „presupoziţie", „enunţ" şi multe altele. Autorul pe care-l urmărim aici are a face un reproş modului în care s-a făcut şi se mai face încă filozofie. Reproşul acesta – care constituie se pare punctul de plecare al investigaţiilor lui Meyer asupra problematologiei – vizează istoricitatea în filozofie: meditaţia filosofică a timpurilor moderne stă mai mult sub semnul istoricităţii şi pare a fi asociată mai mult unei „istorii a filosofiei" decât unei dezbateri conceptuale în centrul metafizicii.

Dacă avem curiozitatea să deschidem un manual de filozofie, chiar atunci când e elaborat de nume respectabile, şi analizăm cum e tratată o problemă mai veche sau mai nouă de filozofie – să zicem problema presupoziţiilor atât de dragă astăzi filosofiei de peste ocean – vom constata de cele mai multe ori că problema este tratată din punct de vedere al evoluţiei istorice (cum e tratată problema presupoziţiilor la diverşi filosofi şi în diferite epoci, cum a evoluat problema presupoziţiilor de la un timp istoric la altul, care sunt particularităţile analizei ei de la un spaţiu cultural la altul etc.). Ceea ce nu e o limită majoră, dar nu răspunde cu exactitate intuiţiei reflexivităţii iniţiale: a trata problema şi nu istoria ei! Fără îndoială, în destule situaţii istoria unei probleme face parte din problemă. Acest fapt nu îndreptăţeşte nici pe departe eludarea structurii problemei filosofice în profitul istoriei ei. Fiindcă, în astfel de cazuri, problema presupoziţiilor, ca problemă filosofică, ca problemă asupra căreia se manifestă exerciţiul gândirii libere de prejudecăţi (iar istoria problemei este, până la urmă, istoria prejudecăţilor în legătură cu ea!) în exerciţiul ei problematologic, rămâne de neatins!

Meyer este convins că trebuie să părăsim această abordare istorică dacă vrem să deschidem punţile meditaţiei filosofice esenţiale şi autentice şi dacă intenţionăm să construim un discurs care să nu ocolească problema. Interesează mai mult *problematologia problemei filosofice* şi poate mai puţin *istoriologia problemei filosofice.* Mai exact, interesează elementele care dau integralitatea unei probleme filosofice, aşa cum ar putea ea să apară într-o tăietură epistemologică a prezentului şi nu problema filosofică aşa cum a fost ea afectată de semnele trecutului. O singură cale pare a fi însoţită de succes: *interogativitatea radicală*. De altfel, într-o încercare dintre cele mai recente de a dezvălui esenţa concepţiei problematologice, Meyer insistă asupra aspectelor

semnalate: „Dar chestionarea este singurul punct de plecare. Datorită acestui fapt ea este şi primul răspuns. S-ar putea în mod cert pune în chestiune faptul că chestionarea este punctul de plecare al oricărei gândiri, dar făcând aceasta s-ar chestiona încă, confirmând ceea ce se caută a se respinge. A chestiona originarul, fundamentalul, ceea ce este prim înseamnă a chestiona chestionarea… Dacă filosofia este o chestionare radicală, atunci este necesar a ne întreba asupra chestionării ca atare, a se da un limbaj adaptat pentru a capta întrebările în noi înşine şi în altul, pentru răspunsuri, diferenţă pe care limbajul judecăţii (sau al propoziţiei) a eludat-o totdeauna, denaturând cei doi termeni care compun diferenţa întrebare–răspuns. Am numit această nouă manieră de a filosofa *problematologie*”[1].

Cum se desfăşoară în fapt acest imperativ al analizei problematologice a actelor de gândire, dincolo de posibila lor înfăţişare istorică? Totul are în centru, crede Meyer, cuplul categorial *întrebare–răspuns*, intrat în jocul conceptual al modelului problematologic propus de autorul invocat sub denumirea de *diferenţă problematologică*. Este esenţial să înţelegem că diferenţa problematologică urmăreşte să surprindă dimensiunea dialogică a oricărei forme de limbaj constituit sau în proces de constituire: „Dualitatea fundamentală a limbajului este diferenţa întrebare–răspuns, pe care o numesc diferenţă problematologică. Ea se regăseşte la originea limbajului prin faptul că acesta din urmă răspunde problematicii umane în care interacţiunea dialogică este o dimensiune esenţială peste care vin să se suprapună problemele informării, comunicării, persuadării…”[2].

A înţelege de o manieră mai adecvată conceptul de diferenţă problematologică înseamnă, în opinia noastră, a-l integra în sfera tuturor situaţiilor pe care relaţionarea dintre întrebare şi răspuns le poate genera. Înseamnă, în terminologia lui Leibniz, a identifica „lumile posibile” ale cuplajului întrebare–răspuns, în cea a lui Carnap a determina „descripţiile de stare”, iar după Wittgenstein, a urmări „stările de lucruri” în

[1] Michel Meyer, *Qu'est-ce que la philosophie?*, „Argumentum”, Nr. 4, 2005/2006, pp. 9-10;

[2] Michel Meyer, *Logique, langage et argumentation*, deuxième édition, Hachette, Paris, 1982, p. 125;

care cuplul categorial se prezintă. Am propus în această privinţă un concept generalizator, cel de *situaţie problematologică*[1].

Care sunt criteriile după care poate fi judecată relaţia întrebare–răspuns din punctul de vedere al presupoziţiilor problematologice? Identificarea acestor criterii se originează în încercarea unor răspunsuri la două întrebări: o întrebare care are în atenţie identitatea sau diferenţa dintre întrebare şi răspuns („Există o diferenţă între întrebare şi răspuns într-o instanţiere discursivă dată?") şi o alta trimite la rezultatul acţiunii cuplului categorial („Este răspunsul generat de o anumită întrebare problematologic sau nu?").

Să subliniem de la început că la fiecare dintre cele două întrebări sunt posibile răspunsuri atât pe dimensiunea afirmativităţii cât şi pe cea a negativităţii. Întrebarea „La ce oră pleacă trenul spre Bucureşti?" presupune în mod necesar un răspuns din partea interlocutorului. Prin urmare, ea este diferită de răspunsul său, ceea ce ne transferă într-o situaţie de diferenţă între întrebare şi răspuns. Întrebarea „Cât timp voi mai suporta oare comportamentul nedelicat al colegului X?" nu comportă nici un răspuns din partea interlocutorului deoarece, fiind o „întrebare retorică", conţine în sine şi răspunsul („Nu mai suport comportamentul nedelicat al colegului X"), se identifică în fapt cu acest răspuns. Avem, deci, un prim criteriu de apreciere a cuplului categorial întrebare–răspuns: *criteriul diferenţei* între cele două entităţi discursive.

Cel de-al doilea criteriu se stabileşte pe linia caracterului problematologic al răspunsului. Un răspuns (un enunţ) este problematologic când este egal deschis la interpretări diferite şi dă naştere, generează reacţii cognitive diverse, chiar opuse. Răspunsul este neproblematologic atunci când, prin categoricitatea sa, închide posibilitatea discuţiei critice, interlocutorul fiind obligat, datorită evidenţei, să accepte răspunsul. Întrebarea „De ce se curbează firele de telegraf vara?" primeşte răspunsul „Fiindcă vara este cald şi metalele se dilată la căldură", răspuns care nu poate naşte o discuţie critică fiindcă este un enunţ necesar. Avem de-a face cu cel de-al doilea criteriu de analiză a cuplului categorial întrebare–răspuns: *criteriul problematicităţii*.

---

[1] Constantin Sălăvăstru, *Critica raţionalităţii discursive*, Iaşi, Editura Polirom, 2001, pp 86-95; *Logique, argumentation, interprétation*, Editions L'Harmattan, Paris, 2007, p. 166 ;

Cele două criterii pot fi combinate. Se ajunge, astfel, la degajarea a patru forme de manifestare a raportului dintre întrebare şi răspuns: *diferenţa problematologică* (cele două elemente sunt diferenţiate iar rezultatul lor este problematologic), *nondiferenţa problematologică* (elementele diferenţiate iar rezultatul neproblematologic), *nondiferenţa problematologică* (elementele nediferenţiate iar rezultatul problematologic) şi *nondiferenţa nonproblematologică* (elementele nediferenţiate iar rezultatul neproblematologic). Fără îndoială, aşa cum am arătat în alte ocazii, pot fi găsite ilustrări interesante pentru fiecare dintre aceste forme ale situaţiei problematologice.

Pentru noi, fiecare dintre aceste forme este relevantă cognitiv şi ar putea spune mult despre modul cum se desfăşoară actul de cunoaştere în diferite sfere ale relaţiei individului cu lumea. Mai mult, am putea lega mai direct una sau alta dintre formele situaţiei problematologice de câmpurile cunoaşterii bine fundate şi cu o istorie respectabilă. Gândirea metafizică, de exemplu, s-ar asocia mai adecvat diferenţei problematologice, în timp ce gândirea ştiinţifică ar rezona mai bine cu diferenţa nonproblematologică.

Trebuie reliefat însă imediat că, pentru ceea ce îşi propune Meyer ca intenţie programatică a modelului, conceptul de *diferenţă problematologică* are un ascendent valoric. A trece de la interpretarea propoziţională a discursivităţii (aşa cum a făcut în majoritate tradiţia) la interpretarea ei problematologică înseamnă a insista, sau, mai exact, a asuma maximum de cognitivitate din cuplul categorial întrebare–răspuns: diferenţa dintre întrebare şi răspuns şi problematicitatea raportului dintre cele două. Dacă suntem atenţi la întreaga configuraţie a situaţiei problematologice, vom constata că fiecăreia dintre celelalte trei forme îi lipseşte ceva, fiecare resimte o negativitate: diferenţa nonproblematologică (absent caracterul problematologic), nondiferenţa problematologică (absentă diferenţierea între întrebare şi răspuns), nondiferenţa nonproblematologică (absentă şi diferenţa, absent şi caracterul problematologic).

Pentru Meyer rămâne importantă şi deconstrucţia conceptului de *diferenţă problematologică*, dar la fel de imperativă este şi determinarea practică a *prezenţei problematologicului*. Cum ştim, cum putem determina la un moment dat dacă o secvenţă discursivă conţine în sine o încărcătură problematologică sau nu? Aici asistăm la funcţionarea în paralel a două criterii care asigură această distincţie: *criteriul formal* şi

criteriul contextual. Uneori putem identifica dacă o secvenţă discursivă constituie terenul prielnic al unei dispute critice după *forma discursivă* pe care o îmbracă. Exemplul cel mai la îndemână: *dialogul polemic*. În măsura în care suntem în faţa unui dialog polemic ce are ca obiect de dispută o anumită afirmaţie, suntem îndreptăţiţi să afirmăm că secvenţa este de natură problematologică. Dialogurile socratice sunt o ilustrare fericită a acestei asumpţii. Sunt şi alte forme discursive care îngăduie, în grade diferite, susţinerea caracterului problematologic al unui text. Alte forme discursive trimit în mod direct la caracterul neproblematologic al lor. O secvenţă discursivă *demonstrativă*, dacă este corect făcută, închide orice discuţie critică asupra rezultatului la care a ajuns. Nu avem temeiul de a polemiza cu interlocutorul pe o chestiune fundată pe demonstraţie. Cel mult putem arăta că demonstraţia nu este corectă, dar acest lucru nu atinge demersul la care consimţim. La fel se întâmplă şi în cazul *descrierii*: ea poate să nu fie adecvată, poate să nu fie fidelă, dar dacă este, discuţia în contradictoriu este superfluă.

Nu întotdeauna forma este aliatul cel mai credibil. Dacă ar fi aşa, atunci *Etica* lui Spinoza, elaborată în spiritul demonstraţiei geometrice, sau *Tractatus logico-philosophicus* al lui Wittgenstein, elaborat în spiritul metodei axiomatice moderne, ar trebui să fie considerate în afara orizontului problematologic, excluse din dezbaterea critică şi asociate rigorii şi categoricităţii proprii operelor ştiinţifice. Or, o asemenea abordare este contrazisă de realitate: câte dispute critice, câte polemici nu a generat articulaţia conceptuală din *Etica* sau gândirea aforistică din *Tractatus*?

Prin urmare, forma în aceste cazuri nu este suficientă. Trebuie luat în seamă şi cel de-al doilea criteriu, cel *contextual*. Acesta ţine în primul rând de conţinutul actului de gândire care este dezvoltat într-o secvenţă discursivă. Or, din acest punct de vedere, în *Etica*, la fel şi în *Tractatus*, avem de-a face cu categorii filosofice de maximă generalitate, care nu pot fi clarificate în mod univoc şi care nu rămân în afara reevaluărilor permanente. Aici nu forma, ci contextul este cel care decide. Fără a intra în detalii, putem afirma că există discursuri în care forma este esenţială (spre exemplu, discursul ştiinţific), după cum avem discursuri în care contextul prevalează în determinarea problematologicului (spre exemplu, discursul filosofic).

2. Schiţă categorială a unei metafizici problematologice

O încercare relativ recentă în trasarea conturului modelului problematologic de analiză a discursivităţii, la care ne vom referi cu deosebire[1], vine să împlinească un demers constructiv de raportare la meditaţia filosofică şi de schiţare a unei adevărate *metafizici problematologice*: „Există cărţi precum *Meditaţiile* lui Descartes sau *Critica raţiunii pure* a lui Kant care repun în discuţie habitudinile noastre intelectuale cele mai bine fixate. *Questionnement et historicité* are ambiţia de a fi una dintre aceste opere”[2].

Care este obiectul de meditaţie al acestei cărţi, considerată atât de importantă? Încercarea lui Meyer pleacă de la o constatare surprinzătoare: o întreagă tradiţie în filosofia mai veche sau chiar în cea a modernităţii târzii se fundează pe o *supraevaluare a răspunsului* mai degrabă decât pe o analiză critică a întrebării: „De ce au fost preferate răspunsurile fără întrebări atunci când ele se livrau unei chestionări pentru a defini spiritul, raţiunea, ştiinţa? Modelul care a prevalat totdeauna, care funcţiona până acum şi care prevalează încă în viaţa cotidiană este o modalitate de a gândi care se înrădăcinează în răspunsuri.”[3]

Or, în viziunea lui Meyer, o astfel de gândire este asociată unui aşa numit „model propoziţionalist” de interpretare care, cel puţin pentru timpurile din urmă, este considerat caduc. Care este soluţia? O trecere dincolo de *primeitatea răspunsului*, înglobând mai degrabă cuplul întrebare – răspuns pentru interpretarea marilor probleme ale filosofiei (spiritul, raţiunea, ştiinţa). Această dualitate constituie esenţa a ceea ce Meyer numeşte *chestionare* („*questionnement*”).

Ca în mai toate încercările serioase ale reflecţiunii metafizice, întrebarea fundamentală pentru determinarea obiectului de investigaţie este aceea asupra punctului de plecare: Care este *elementul prim* al meditaţiei problematologice? Chiar dacă pentru mulţi această întrebare a primit deja răspunsuri mulţumitoare, Meyer crede că ea rămâne totuşi fundamentală pentru un tonus adecvat al reflecţiei privind elementul prim. Dificultăţile sunt augmentate şi de faptul că, în legătură cu această problemă, discuţia se

[1] Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, PUF, Paris, 2000;

[2] Manuel Maria Carrilho, „Michel Meyer, une révolution philosophique?“ , Le Nouvel Observateur, No 22, février 2001, p. 43;

[3] Michel Meyer, *op. cit.*, p. 2.

poate purta la două niveluri de ordine: „...distingând două ordini, cea pentru care ceea ce este prim *este* în mod efectiv, fără ca să se ştie în mod necesar pentru ce şi cea care *sfârşeşte* prin a fi recunoscută ca element prim. O ordine a fiinţei, a realului, a lucrurilor, a înlănţuirii sau a sintezei lor care se opune astfel aceleia a gândirii, a cunoaşterii, a apariţiei şi a aparenţei."[1]

Constatăm cu oarecare surprindere că avem de-a face, pe de o parte, cu o *ordine a existenţei a ceea ce este prim* diferită în mod evident de o *ordine a cunoaşterii a ceea ce este prim*, distincţie care susţine diferenţa fundamentală între *ceea ce este prim în sine* şi *ceea ce este prim pentru noi*. Cum orice meditaţie filosofică trebuie să se ocupe de ceea ce este prim în domeniul reflecţiei sale, întrebarea este următoarea: Se va ocupa ea de ceea ce este prim în sine sau de ceea ce este prim pentru noi? Pentru Meyer, soluţia ideală nu este aceea a unei opţiuni categorice, care ne-ar plasa în sfera unui autoritarism al cunoaşterii, ci mai degrabă o încercare de depăşire a unilateralităţilor, o trecere „dincolo". De altfel, în spiritul teoretizărilor la care se angajează, întrebarea fundamentală a autorului este următoarea: Cum se îmbină aceste două niveluri de realitate pentru ca ceea ce este prim pentru noi să conducă în ultimă instanţă la ceea ce este prim în sine?

Răspunsul la această întrebare constituie câmpul de manifestare al unei analize succinte dar pertinente asupra raportului dintre ceea ce este prim în sine şi ceea ce este prim pentru noi. Regăsim, într-un fel, maniera lui Wittgenstein de a „rezolva" problema raportului dintre *fapt* şi *imagine* în *Tractatus logico-philosophicus*: imaginea este un model al faptului posibilă în virtutea *formei de reprezentare* care le este comună[2]. Pentru Meyer, inteligibilul nu este, într-adevăr, sensibilul dar este ceva din acest sensibil pentru faptul că îl aduce la cunoştinţa noastră aşa cum este. Or, lucrul acesta este realizat cu ajutorul gândirii care, într-un fel, este şi mijlocul cel mai la îndemână prin care putem depăşi această sciziune dintre ceea ce este prim în sine şi ceea ce este prim pentru noi: „Această sciziune s-ar resoarbe prin intermediul gândirii care ar realiza că ceea ce este prim în sine este în mod necesar ceea ce se indică, în forţă, în ceea ce este prim care apare, care *este* deci în mod veritabil ceea ce este prim, ca originar ultim şi unic, a cărui

[1] Ibidem, p. 8.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2001, pp. 83-85 ;

apariţie ar fi simpla voce, chiar dacă diferită de el."[1] Prin urmare, ceea ce este prim în sine (realul) are nevoie de ceea ce este prim pentru noi (fenomenalul) pentru a fi adus la cunoştinţa noastră ca o *formă a manifestării deghizate* a lui.

Problema generală a ceea ce este prim ca punct de plecare al unei meditaţii filosofice este transferată la nivelul *chestionării* („*questionnement*"). A interoga în legătură cu punctul de plecare, cu elementul prim al unui asemenea demers înseamnă *a chestiona în legătură cu chestionarea însăşi*. O analiză a chestionării este primul pas pentru înfiripareа unei *schiţe a problematologicului*, pentru transcenderea viziunii propoziţionaliste tradiţionale în care răspunsul era elementul prim, pentru asumarea cuplului categorial *întrebare – răspuns* ca model de soluţionare adecvată a unei probleme (filosofice, politice, religioase etc.).

Un asemenea obiect de investigaţie („*questionner le questionnement même*"), complet diferit de tot ce a constituit obiect al meditaţiei filosofice până în prezent („*nous questionnons le questionnement: une telle question n'a jamais été posée*"), o interogativitate atât de radicală care nu ezită să se ia pe sine ca obiect al gândirii (reflecţiei) critice nu poate „lucra" cu una sau alta dintre metodele tradiţionale. Care este, deci, metoda în măsură să susţină un demers asupra interogativităţii (chestionării) însăşi? Răspunsul lui Meyer este unul singur: metoda unui demers problematologic în calitate de interogativitate radicală asupra interogativităţii (chestionării) însăşi este *deducţia problematologică* („*la déduction problématologique*"). Deducţiei logice (Descartes), deducţiei transcendentale a categoriilor (Kant), deducţiei fenomenologice (Husserl) li se adaugă *deducţia problematologică* drept nou instrument metodologic în măsură să ne spună ceva mai mult despre ceea ce este prim.

Ce se înţelege prin deducţie problematologică? Pentru Meyer, o astfel de deducţie ar fi trebuit să fie întotdeauna metoda filosofiei. De ce? Pentru că ea şi numai ea este în stare să asigure conturarea răspunsurilor din analiza întrebărilor înseşi şi nu din altceva. Pentru că acest „altceva" este şi rămâne exterior unei meditaţii asupra ceea ce este prim. Iată un pasaj sugestiv: „Suntem în modul cel mai simplu conduşi spre o întrebare, aceea a interogativităţii (chestionării) şi ea rămâne singura noastră resursă «metodologică» pentru a avansa în propria sa rezolvare. În aceasta rezidă, de altfel, propriul «metodei» în

[1] Michel Meyer, *op. cit.*, p. 11.

filosofie, dacă există una... Ea constă, în filosofie, în a deduce răspunsurile din întrebările înseşi. Aceasta se numeşte o *deducţie problematologică.*"[1]

Prin ce se diferenţiază *deducţia problematologică* de alte metode utilizate în filosofie, precum deducţia logică, deducţia transcendentală sau deducţia fenomenologică? O primă subliniere: o astfel de metodă se constituie în plină acţiune asupra obiectului său, procesul de interogaţie şi de răspuns plecând de la problema interogaţiei (chestionării) însăşi. O a doua subliniere face diferenţa şi mai vizibilă: nici una dintre metodele enunţate (deducţia logică, deducţia transcendentală, deducţia fenomenologică) nu se opreşte asupra tematizării cuplului categorial întrebare – răspuns ca fiind ceea ce este prim, fiindcă nu acestea sunt intenţiile lor primordiale, ci cu totul altele (certitudinea existenţei, fundarea categoriilor, redescoperirea concretului). A treia subliniere definitivează distincţia: fiecare dintre metodele enunţate era legată, într-un fel sau altul, de imperativitatea unui răspuns fundamental care să elimine interogativitatea (chestionarea) în legătură cu problema pusă în discuţie în profitul apodicticităţii şi al unei certitudini fără de cusur. Dar o asemenea intenţie accentuează indistincţia între întrebare şi răspuns şi face inoperabilă diferenţa problematologică ce trebuie să susţină orice demers autentic asupra unei probleme filosofice. Dacă mai adăugăm şi pericolul circularităţii (indistincţia dintre întrebare şi răspuns este „răspunzătoare", în multe cazuri, de faptul că răspunsul conţine, de fapt, întrebarea sau anumite părţi ale sale), atunci ne dăm seama de riscurile pe care le comportă aceste metode. De altfel, unele dintre aceste riscuri au constituit şi motivul criticii vehemente la care metodele în cauză au fost supuse. Or, metoda problematologică încearcă să evite, să depăşească toate aceste posibile obstacole în calea unei autentice meditaţii filosofice.

Interogaţia asupra interogativităţii prin intermediul deducţiei problematologice trebuie să se exerseze asupra unui dat al meditaţiei filosofice. Exerciţiul metodei trebuie să fie unul efectiv şi cu consecinţe semnificative pentru metamorfozele gândului filosofic. Care este acest dat problematic? Iată răspunsul lui Meyer: „Interogaţia interogativităţii (chestionării) ne conduce astfel la a înfrunta enigmele cele mai profunde ale metafizicii: problema identităţii sau ceea ce este în sine, problema lucrurilor, a lumii sau a universului; în sfârşit, problema alterităţii, a altuia sau a diferenţei. Regăsim aici vechile

[1] Michel Meyer, *op. cit.*, p. 29.

clivaje ale filosofiei: logica, ce se vrea ştiinţa identităţii; fizica, cea a lumii, şi etica, cea a altuia. Sau chiar cele trei părţi ale *Tratatului asupra naturii umane* al lui Hume sau cele trei *Critici* ale lui Kant."[1]

Un asemenea rol al interogativităţii, ce diferenţiază pe Meyer de o tradiţie întreagă a gândirii metafizice ce a stăruit mai degrabă asupra răspunsurilor, a fost subliniat de exegeţi: „Este, deci, respins în mod definitiv propoziţionalismul platonician, căruia Michel Meyer îi substituie interogaţia, ce se manifestă dincolo de intenţia dialogurilor socratice de a nu fi decât «ocazia răspunsului» şi nu fundament. Căci, pentru Meyer, interogaţia… are ca funcţie esenţială a menţine problematicitatea a ceea ce este interogat (chestionat)"[2].

Fără îndoială, *istoricitatea* este aceea care face posibilă interogaţia asupra interogativităţii (chestionării) şi diferenţa problematologică proprie oricărui demers supus unei analize de acest tip. Ea va avea în vedere aceste trei mari probleme tradiţionale ale metafizicii (identitatea, lumea şi alteritatea), dar într-o ordine categorială care diferă esenţial de toate soluţiile cu care ne-a obişnuit tradiţia. În acest context de noutate, o primă parte a investigaţiei problematologice pe care o prezentăm are în atenţie *ordinea răspunsurilor* („*l'ordre des réponses*").

Două modalităţi sunt asumate în acest scop. Prima este o *analitică* (în sensul kantian al termenului), ce-şi propune o investigare a *ordinii răspunsurilor ca ordine a judecăţii*, cea de-a doua este o *apocritică*, ce-şi propune un demers explicativ asupra *ordinii răspunsurilor ca atare*. Care ar fi diferenţa dintre cele două modalităţi de investigare a ordinii răspunsurilor? O *analitică* a ordinii răspunsurilor ia în considerare răspunsul ca judecată şi încearcă să stabilească care sunt regulile în baza cărora judecăţile se susţin reciproc, stabilind astfel o ordine propoziţională izvorâtă din judecăţi aparent autonome. O *apocritică* a ordinii răspunsurilor porneşte de la ideea că judecăţile noastre sunt, de fapt, *răspunsuri la probleme* şi ele trebuie evaluate în această calitate. Un

[1] Michel Meyer, *op. cit.*, p. 57.

[2] Angèle Kremer-Marietti, *Michel Meyer et la problématologie*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008, p. 19;

asemenea demers este mai mult interesat de jocul întrebare–răspuns decât de condiţionarea reciprocă a judecăţilor sau sinteza lor.

Cum e cu putinţă ceva nou? Evident printr-un demers critic asupra a ceea ce este. În încercarea de a dezvălui ordinea răspunsurilor ca ordine a judecăţii, *demersul analitic* de care am amintit are în vedere cunoscutele principii: principiul contradicţiei, principiul raţiunii, principiul identităţii şi principiul terţiului exclus. Nici unul nu rezistă examenului critic. Principiul contradicţiei (de fapt, al necontradicţiei!) se autosusţine, cel puţin acesta este fundamentul demonstraţiei indirecte la Aristotel (dacă cineva respinge acest principiu, el nu o poate face decât în virtutea asumării lui!), principiul raţiunii este atins de eroarea regresului la infinit (dacă totul are un temei, nu ne putem opri niciodată din întemeiere!), principiile identităţii şi terţiului sunt atinse de viciul circularităţii (ele pot fi deduse din principiul contradicţiei). Direct sau indirect, aceste principii generează trei categorii de antinomii: *cercul întregului, cercul fundamentului* şi *ontologizarea ordinii judecăţii*.[1]

Dacă ordinea răspunsurilor ca ordine a judecăţii determină în ultimă instanţă antinomiile de care am amintit şi care afectează cunoaşterea umană, atunci ea trebuie depăşită. Imperativul depăşirii se regăseşte în analiza *ordinii răspunsurilor ca atare*, ce are drept consecinţă o încercare de *deducţie problematologică a principiilor*. O deducţie problematologică a principiilor înseamnă a deduce aceste principii din însăşi problema imperativităţii (chestionării). Asistăm la o reformulare a principiilor de care am amintit în termenii imperativităţii: principiul identităţii („ceea ce este în chestiune trebuie să fie distinct şi reperabil ca atare fiindcă este conţinut în răspunsul care tratează despre ceea ce constituie obiectul chestionării"), principiul raţiunii („temeiul de a fi al răspunsurilor este faptul că există întrebări"), principiul contradicţiei („este exclus ca posibilitate de răspuns A şi –A"), principiul terţiului exclus („în afara relaţiei întrebare–răspuns o a treia posibilitate este exclusă pentru actul de a răspunde").[2]

O secţiune importantă a investigaţiei are în vedere discuţia asupra *naturii problematologice a principiilor*. Fiind deduse din interogativitatea în act, adică din exerciţiul diferenţei problematologice, principiile vor acoperi explicativ şi predictiv

[1] Michel Meyer, *op. cit.*, pp. 80-81.

[2] *Ibidem,* p. 94.

tocmai aceste domenii. Principiul raţiunii enunţă, în ultimă instanţă, din punct de vedere problematologic, că „orice răspuns are un temei, o raţiune“, ceea ce înseamnă că a raţiona înseamnă a întemeia soluţia unei probleme. În virtutea principiului contradicţiei, „două răspunsuri opuse la o întrebare sunt contradictorii“. Consecinţa imediată a acestei exigenţe, în ordinea interogativităţii, este aceea că una dintre aserţiuni nu este de fapt răspuns la întrebarea în cauză. Principiul terţului exclus ne atrage atenţia că „nu există alternative în afara diferenţei întrebare – răspuns“, de unde ideea că orice răspuns este fie problematologic, fie apocritic.

Deducţia problematologică a principiilor nu este, pentru travaliul lui Meyer, un scop în sine. Rezultatul ei – formularea şi fundamentarea acestora prin prisma cuplului categorial întrebare–răspuns – constituie temeiul instrumental pentru a răspunde la întrebarea de tip kantian: Cum este posibilă interogativitatea? A ne întreba asupra interogativităţii, asupra efectivităţii sale în practica discursivă curentă, înseamnă *a viza în mod direct o analiză a modului de punere în act a diferenţei problematologice ca manifestare a lui „a răspunde“*. Iar modul de punere în act a diferenţei problematologice nu este şi nu poate fi altul decât *modalul* („*le modal*“). Iată textul lui Meyer: „Variaţia, modularea diferenţei problematologice este dată prin modalitate: la o variaţie nulă în spaţiul actului de a răspunde – spaţiul apocritic – corespunde necesitatea, care exclude orice alt răspuns decât cel care este considerat ca apodictic. La o variaţie mai mare corespunde posibilul în spaţiul apocritic. Odată ce răspunsul este găsit, odată ce chestiunea nu se mai pune…, avem de-a face cu conceptul de realitate“.[1]

Prin urmare, desluşim de aici – atât cât este cu putinţă dintr-un text filosofic precum acesta – că modalitatea este, într-un fel, barometrul care ne arată *câtă problematicitate avem într-un „act de a răspunde“* („*le répondre*“): deloc (dacă modalitatea efectivă a concretizării diferenţei problematologice este „necesarul“), un grad relativ ridicat (dacă modalitatea este „contingentul“ sau „posibilul“).

Alături de *modalitate*, ca manieră de a pune în act diferenţa problematologică (dualitatea întrebare–răspuns), de a face efectivă interogativitatea, regăsim şi *categorizarea*. Pentru Meyer, *a categoriza* înseamnă a instanţia tot ceea ce răspunde la

[1] *Ibidem,* p. 115.

întrebarea „Ce este X?“ şi care constituie obiectul interogaţiei, care indică ceea ce este interogat. Este motivul pentru care *categoriile* sunt considerate „răspunsuri problematologice“ la ceea ce este un anumit obiect, un anumit lucru. Un anumit obiect, X, este categorizat dacă, pentru el (sau în legătură cu el), s-a răspuns la întrebarea „Ce este?“. Dacă un obiect este categorizat prin răspunsuri la întrebări prealabile („Ce este?“), interogaţiile următoare vor fi mai puţin determinate, pentru că ele nu mai atacă fiinţa obiectului dat („Ce este?“), ci anumite particularităţi ale lui („Unde?“, „Când?“) prin *actul atribuţiei*. Dar toate aceste rezultate ale interogativităţii se concretizează în *categorii*.

Fără îndoială, testarea interogativităţii este mult mai amplă, iar un rezultat dintre cele mai interesante al acestui demers este şi *schiţarea unei table a categoriilor* având drept criteriu distinctiv o aşa numită „listă a interogativelor“. Pentru fiecare dintre interogativele investigate cu acribie de Meyer se descoperă funcţii importante în natura diferenţei problematologice. „De ce?“ sau „Cum?“ îndeplinesc, fiecare într-un anumit fel, funcţia de a asigura calificarea unui dat şi de a-l diferenţia de ceea ce el nu este. În planul strict al unei relaţii problematologice, cele două interogative au în comun faptul că vin să explice ceea ce face ca un răspuns să fie ceea ce este, cum se face ca un răspuns să fie răspuns. „Cine?“ este interogativul care îndeplineşte funcţia unei „reduceri problematologice“(dacă punem o întrebare de tip „Cine?“ şi primim răspuns la ea, în mod evident avem de-a face cu o reducere a problematicităţii), în timp ce „Cât?“(„Câţi?“) este un instrument discursiv al cantităţii, al măsurii şi exprimă o diferenţă numerică.

Partea a doua a acestei ample meditaţii în marginea interogativităţii vizează *istoricitatea*. La rigoare, dacă putem să înţelegem subtextul concepţiei problematologice a lui Meyer, historicitatea este pânza pe care se ţes toate celelalte puncte de sprijin ale demersului problematologic. Meyer declară în mod direct că „interogarea interogativităţii“ nu poate în nici un fel neglija istoria.[1] De ce este istoricitatea atât de importantă pentru înţelegerea interogativităţii? Din mai multe motive: pentru că însăşi interogativitatea s-a manifestat în istorie deplasându-se de-a curmezişul diverselor moduri ale interogaţiei, pentru că istoricitatea şterge pertinenţa oricărei diferenţe între răspunsuri problematologice şi întrebări, între răspunsurile apocritice şi soluţii.

[1] *Ibidem,* p. 229.

Pe acest fundal al istoricităţii – cu multe aspecte interesante pe care însă nu le putem discuta aici – sunt investigate o serie de probleme esenţiale ale interogativităţii ca interogativitate: *logica răspunsurilor problematologice* (prin „logică“, în acest caz, înţelegându-se înlănţuirea lor structurală), legea înlănţuirii întrebărilor şi *problema echivalenţelor problematologice* (echivalenţa problematologică este una de tip simbolic, în sensul că ea are loc numai între „ceea ce se spune“: „a spune A însemnă a spune B“ nu implică în nici un fel faptul că A este acelaşi lucru cu B: a spune că astăzi este miercuri înseamnă a spune că mâine este joi, dar în nici un caz că miercuri este acelaşi lucru cu joi!), *specificitatea deducţiei problematologice* („o deducţie a răspunsului pornind de la întrebarea însăşi şi nu de la altceva“, o deducţie proprie, după autor, raţionamentului filosofic), *raportul subiect-predicat ca marcă posibilă a diferenţei problematologice* (predicatul este, în general, expresia răspunsului în instituirea diferenţei problematologice), *respingerea problematologică şi respingerea apocritică* (aceasta din urmă se manifestă prin obsesia permanentă de a căuta certitudinea, demonstrativul, apodicticitatea ca forme ale diferenţei problematologice), *raportul dintre respingerea apocritică şi ştiinţele moderne* (semnificative observaţii asupra matematizării, asupra naturii diferenţei în biologie, chimie, psihologie, lingvistică, politică, economie, sociologie, istorie, dar şi tematizări subtile care au în vedere diferite forme ale artei: muzica, pictura, literatura etc.).

De o atenţie specială se bucură conceptele de *spaţiu* şi *timp*. Să subliniem că spaţiul şi timpul nu sunt elemente care se tratează în perspectiva istoriei (aşa cum sunt celelalte probleme despre care am vorbit), ci sunt cadrele care au o anumită poziţionare în raport cu Istoria. Iată un text semnificativ din acest punct de vedere: „Timpul şi spaţiul sunt forme pe care le ia respingerea istoricităţii când Istoria se accelerează. Ele permit a nu se referi la Istorie şi de a continua a o anula prin gândirea identităţii în schimbare şi în ciuda ei. Spaţiul şi timpul sunt răspunsuri istorice la Istorie: ele o resping creând o diferenţă între ea şi ele“.[1]

[1] *Ibidem,* p. 335.

O analiză a originii problematologice a spaţiului şi timpului permite autorului să se refere, prin prisma modelului de gândire iniţiat, la o multitudine de probleme pe care le implică cele mai înainte pomenite.

Problema întrebării asupra celui care pune întrebări aduce în scenă ideea filosofică a *omului ca problemă*: „întrebarea asupra omului are în mod direct ca răspuns faptul că omul este o întrebare“[1]: „A spune că suntem fiinţe problematice nu este, evident, o soluţie, cu atât mai puţin soluţia la problema privind ceea ce suntem pentru noi înşine. Acesta nu este decât un răspuns, ceea ce permite a afirma că omul este problema pentru care nici un răspuns nu este soluţia. El este ireductibil problematologic şi dacă este ceva de care suntem siguri când ne interogăm asupra a ceea ce suntem, aceasta este faptul că suntem fiinţe care îşi pun întrebări asupra acestui fapt şi care, în consecinţă, exprimă o problematicitate a cărei rezolvare se joacă altfel decât într-o anumită situaţie, altfel decât într-un act de a răspunde care arată problema“.[2]

Evident, un tratament cu totul aparte de care beneficiază analiza specificităţii umane, a condiţiei umane în spectrul demersului problematologic.

În ce ar consta această problematicitate a umanului? Pentru Meyer, ea are trei componente de bază: *istoricitatea* (întrebarea asupra *sinelui* este fundamentală în acest punct şi, în termenii unei ordini a răspunsurilor, ea este dominată de principiul identităţii), *alteritatea* (întrebarea asupra *altuia* este esenţială, iar principiul contradicţiei este regula de funcţionare a domeniului), *efectivitatea* (întrebarea asupra lucrurilor identifică domeniul, iar principiul raţiunii este regula de construcţie a acestuia). Aceste trei moduri de structurare a problematicităţii umane sunt denumite *problemateme* („*problématèmes*“). Un tabel sintetic al aspectelor fundamentale ale problematicităţii umane vine să întregească şi intuitiv un model al receptării omului ca fiinţă problematică[3]:

Componenta	***Sinele***	***Altul***	***Lucrurile***

[1] *Ibidem,* p. 401.

[2] *Ibidem,* p. 408.

[3] *Ibidem,* p. 418.

Sinele	Dorinţă	Cerinţă	Nevoie
Altul	Diferenţă	Identitate	Indiferenţă
Lucrurile	Utilitate	Valoare	Efectivitate

care este analizat în detaliile sale de autorul pe care-l urmărim.

Una dintre problemele cele mai dramatice ale gândului filosofic este şi aceea a *corpului* („care este problema celui care interoghează, ceea ce îl încarnează, adică ceea ce determină individualitatea sa fizică, materială, biologică, dacă nu *corpul*?"). Numai că, paradoxal pentru identificarea specificităţii umanului este *respingerea corpului* („*le refoulement du corps*"), sursă originară a problemelor noastre (nimeni nu se identifică – adică nu-şi dezvăluie specificitatea – prin corpul său şi, mai ales, prin plăcerile legate de acesta!). Legând problema corpului de tabelul categorizărilor de bază ale problematicităţii umane, Meyer face observaţia conform căreia corpul este locul nevoilor, dorinţelor şi cerinţelor. Dar respingerea corpului înseamnă, din punct de vedere problematologic, o respingere a nevoilor de existenţă şi, pe cale de consecinţă, o eliberare a omului (a dorinţelor şi cerinţelor sale) de starea de natură.

Dar umanitatea nu se reduce la natura corpului ci ea este şi *conştiinţă*. Din punctul de vedere al liantului problematologic al analizei, conştiinţa nu este nimic altceva decât spiritul în efectivitatea rezolvării problemelor. Cu aceasta ajungem, în traiectul firesc al lucrurilor, la problema *libertăţii*. Libertatea este, în această interpretare de tip problematologic, *răspuns-la* („*réponse-à*"), înţelegând prin aceasta faptul că libertatea se înrădăcinează în constrângerile răspunsurilor anterioare, în achiziţiile precedente în raport cu care noile răspunsuri trebuie să răspundă cerinţei compatibilităţii.[1] Distincţia între o *libertate constituită* („*liberté constituée*") şi o *libertate constituantă* („*liberté constituante*") marchează distanţa dintre *ceea ce este* (libertatea constituită ca libertate trăită) şi *ceea ce trebuie să fie* (libertatea constituantă ca aspiraţie, ca intenţionalitate),

[1] *Ibidem,* p. 486.

ceea ce constituie un temei suficient de puternic pentru a putea vorbi, în cazul libertăţii constituite, de *libertăţi* (multiple situaţii instanţiate ale libertăţii trăite), iar în cazul libertăţii constituante doar de *libertate*.

Cea de-a treia parte a acestei ample investigaţii metafizice care are ca intenţie impunerea unei noi metode de filosofare (metoda deducţiei problematologice) este destinată unei analize privind *istoricitatea ca expresie a alterităţii*. Pentru Meyer, diferenţa între istoricitate şi efectivitate se concretizează în *alteritate*. De fapt, cu investigarea alterităţii se epuizează tripticul pe care autorul l-a admis iniţial ca fundament al investigaţiei sale: *sinele* (istoricitatea), *altul* (alteritatea) şi *lucrul* (efectivitatea), pornind de la principiile care prezidează fiinţarea acestor entităţi: identitatea, contradicţia, raţiunea. Există o diferenţă esenţială, după autorul invocat, între *cel care interoghează istoricitatea* (sinele) şi *cel care interoghează interogarea istoricităţii* (altul).

Alteritatea este surprinsă prin trei sisteme conceptuale: *economia*, *dreptul* şi *religia*. Fără a urma cu stricteţe această ordine, autorul face o investigaţie de tip problematologic cu privire la cele trei sisteme conceptuale ale alterităţii, încercând să arate, pentru fiecare în parte, natura structural-problematologică, efectivitatea şi istoricitatea proprie. Conceptul de *diferenţă* este pus în funcţiune tocmai pentru a arăta identitatea celor trei sisteme conceptuale ale alterităţii.

A regăsi identitatea *religiosului* înseamnă a pleca de la ideea de *divin*. Divinul este, pentru comunitatea umană, *diferenţa pură* şi asumarea acestei situaţii rezultă cu suficienţă din tratamentul acordat de om lumii zeilor (frica inspirată de zei determină: ofranda, sacrificiul, incantaţia etc.). Efectivitatea religiosului (a ceea ce ţine de domeniul religiei) se concretizează în *rituri religioase*, deoarece diferenţa, resimţită ca un dezechilibru, trebuie într-un fel compensată. Istoricitatea religiosului este bine pusă în evidenţă de diferenţele evidente dintre diferite sisteme ale religiosului (interesante analize comparative privind hinduismul, brahmanismul, budismul, confucianismul, dar şi creştinismul sau iudaismul).

Ceea ce era divinul pentru identificarea religiosului este *legea* pentru identificarea sistemului juridic. Întrebarea la care se încearcă un răspuns este următoarea: De ce dreptul constituie un sistem conceptual al alterităţii? Pentru că un sistem juridic încearcă să „rezolve“ *diferenţa* între problema sinelui ca persoană particulară şi persoana altuia în

aceeaşi calitate. Fiecare individ este diferit de altul iar *diferenţa îi asigură o anumită identitate*. De aici necesitatea de a se „reglementa“ cumva această diferenţă. În spectrul religiosului, divinul era cel care reglementa această diferenţă, în cazul juridicului, legea îndeplineşte acest rol: „Dreptul conservă identitatea, o protejează, vizând a compensa diferenţele într-o reciprocitate care face ca *eu* să nu fiu nici mai mult dar nici mai puţin decât altul“.[1]

Istoria accelerează diferenţele dintre indivizi şi, de aici, necesitatea continuă de perfecţionare a dreptului. Consecinţa: istoricitatea sistemelor juridice. Efectivitatea unui asemenea sistem de drept se concretizează, cel puţin aceasta este situaţia în societăţile cât de cât organizate, în intrarea în funcţiune a *forţei statului*.

Starea de diferenţă dintre indivizi se manifestă şi în ceea ce priveşte natura şi ponderea bunurilor de care au nevoie pentru a trăi. Tendinţa de eradicare a diferenţei se concretizează aici în *posibilitatea schimbului*, posibilitate care dă naştere sistemului economic. Analiza mecanismelor care asigură posibilitatea schimbului (bani, preţ, piaţă etc.) ne arată cu destulă putere că sistemul conceptual economic este dominat de istoricitate. Efectivitatea unui sistem economic este asigurată de raportul dintre cerere şi ofertă, una dintre formele cele mai stresante ale relaţiei dintre individ şi alteritate.

Fără îndoială, există şi alte sisteme conceptuale prin care punem în evidenţă alteritatea, deşi ele sunt şi rămân mai puţin instituţionalizate. Exemplul cel mai la îndemână în acest sens este *morala*. Morala, care ţine mai mult de o pragmatică a alterităţii, vizează problema diferenţei în raport cu sistemele de alteritate. Meyer consideră că, la această problemă, s-au dat trei răspunsuri care vizează trei forme de morală: universalitatea pură a lui Kant concretizată în imperativul categoric al legii (forma perversă = totalitarismul), morala dreptului care lasă să se manifeste diferenţa (forma perversă = invidia), morala meritului, a jocului diferenţei pure, ca la Hobbes dar mai ales la Nietzsche (forma perversă = cel mai bun are întotdeauna dreptate).

Nu ştim câtă greutate ar avea, acum la început de mileniu şi după atâtea încercări şi eşecuri de care este plină istoria filosofiei, sentinţa care constituie chiar titlul comentariului din *Le Nouvel Observateur*. E greu de crezut că chiar autorul a intenţionat aşa ceva, din moment ce referinţele la marile momente ale istoriei filosofiei se regăsesc

[1] *Ibidem,* p. 542.

din abundenţă. Ceea ce aflăm negreşit la sfârşitul lecturii trudnice a acestei încercări – să recunoaştem, dintre cele mai semnificative pentru timpul de azi – este un răspuns (sau unul dintre răspunsurile) la întrebarea chinuitoare mai ales pentru exegeţi (pentru cei care nu construiesc, dar analizează ce au făcut alţii!): Cum e cu putinţă ceva nou în filozofie?

Propunând un *demers problematologic* drept o depăşire a propoziţionalismului clasic în tratarea problemelor filosofice, încercarea de faţă face din *deducţia problematologică* (deducţia unei probleme din ea însăşi) metoda ce mai adecvată şi cea mai profitabilă pentru demersul filosofic, capabilă să pună o problemă filosofică în matca ei firească – cea a problematicităţii – şi să o extragă din domeniul *soluţiei*, un spaţiu chinuitor şi obsesiv dar nefiresc pentru orice problemă filosofică, fiindcă ea nu este o problemă ştiinţifică. Demersul problematologic nu este şi nu poate fi, aşa cum ne atrage atenţia autorul, o încercare de filozofie a Istoriei, ci se vrea mai degrabă o *gramatică a Istoriei*, adică un demers care nu poate prezice nici problemele filosofice care vor fi în vogă la un moment dat, nici discursurile diverse în care ele se vor concretiza, dar care poate spune ceva despre *forma pe care problemele filosofice ar trebui să o ia* în măsura în care ele se vor interogaţii care se iau pe sine drept obiect.

3. Aplicaţii categoriale: argumentare şi retorică

După apariţia cărţii *De la problématologie: philosophie, science et langage* (Mardaga, Bruxelles, 1986), în care, aşa cum am arătat, s-a creionat concepţia problematologică, asistăm la o încercare a autorului de a-şi testa modelul teoretic, propunând analiza diferitelor fragmente ale cunoaşterii cu ajutorul acestui model. Iar rezultatele nu s-au lăsat prea mult aşteptate, unele dintre aceste încercări fiind percepute ca tendinţe înnoitoare în domenii în care noutatea era considerată un deziderat ce se lăsa de mult timp aşteptată.

O primă propunere aplicativă este aceea care priveşte domeniul *argumentării*. În capitolul al VI-lea al lucrării *Logique, langage et argumentation*, intitulat *L'argumentation à la lumière de la théorie du questionnement*[1], Meyer ia în discuţie

[1] Michel Meyer, *Logique, langage et argumentation*, deuxième édition, Hachette, Paris, 1982, pp. 122-140;

posibila relaţionare între problematologie şi argumentare. De ce s-ar putea regăsi mai adecvat modelul problematologic în domeniul argumentării? Din mai multe motive. Primul: finalitatea utilizării limbajului. Toată lumea este de acord că utilizăm limbajul în primul rând pentru a intra în relaţie cu semenii. Avem aici asumpţia generală cu privire la acest instrument de cunoaştere. Meyer crede că, atunci când intrăm în relaţie cu alteritatea, utilizăm limbajul *pentru a rezolva problemele comune*. Dar cadrul cel mai firesc al rezolvării problemelor dintre indivizi este dialogul polemic cu ceilalţi. Este soluţia propusă de Socrate pentru descoperirea adevărului. Vedem cum, încet-încet, argumentarea devine mediul cel mai propice pentru manifestarea productivităţii unei idei dar şi pentru punerea în evidenţă a caracterului ei problematologic.

Un al doilea motiv ţine de faptul că în planul practic al argumentării regăsim, în manifestarea concretă, una dintre cele patru forme ale situaţiei problematologice, pe care şi Meyer o consideră esenţială: diferenţa problematologică. Argumentarea este, în esenţa ei, o relaţie dialogică. Actorii unei astfel de relaţii discursive se individualizează, se diferenţiază şi fiecare are libertatea de a pune întrebări şi de a da răspunsuri. Într-o relaţie dialogică de tip argumentativ nu îşi găsesc locul întrebările de tip retoric, acelea care s-ar identifica cu răspunsurile lor. Justificarea unei asemenea afirmaţii vine din faptul că un act argumentativ urmăreşte să întemeieze. Or, întemeierea înseamnă căutarea, găsirea şi administrarea probelor (concretizate în răspunsurile la întrebările oponentului). Există, în actul argumentării, o diferenţă evidentă între întrebare şi răspuns, diferenţă care constituie fundamentul prezenţei diferenţei problematologice într-o astfel de secvenţă discursivă.

Un al treilea motiv în favoarea sublinierii legăturii dintre problematologie şi argumentare ţine de *funcţionalitatea criteriilor* de determinare a situaţiei problematologice. Argumentarea are o formă aproape obligatorie în care apare: dialogul polemic. Secvenţele clasice din Platon, din Augustin, ca şi alte ilustrări mai mult sau mai puţin cunoscute, se concretizează într-o suită de întrebări şi răspunsuri care, în succesiunea lor, se resping unele pe altele în marea lor parte. Prin urmare, dialogul polemic ne avertizează cu destulă claritate că avem de-a face cu natura problematologică a unei astfel de secvenţe discursive. Şi în privinţa contextului lucrurile par aşezate în aceeaşi claritate: controversele induse de un dialog polemic nu se pot referi decât la conţinuturi (teme, idei, probleme, situaţii) care au o egală deschidere la interpretări opuse,

care nu sunt tranşate o dată pentru totdeauna, care nu beneficiază de proceduri apte să tranşeze divergenţele.

Semnificative aplicaţii ale concepţiei problematologice au în vedere domeniul *retoricii*. Ele au fost semnalate deja de exegeţi ai operei lui Meyer[1]. Două ne-au stat în atenţie[2] şi le reluăm în această prezentare pentru a sublinia propensiunea operaţională a modelului pe care-l analizăm.

Prima are în vedere interpretarea vechii teme a genurilor oratorice cu ajutorul metodologiei problematologice. Întrucât arta oratorică are în atenţie discursul, concepţia problematologică – ca instrument metodologic – se poate aplica şi în acest domeniu cu intenţia unei sistematizări care să ocolească locurile comune. În *Questions de rhétorique*[3], autorul invocat îşi propune chiar acest scop. O spune în mod direct în câteva pasaje din lucrarea mai sus citată: „Nu ar trebui, din contra, să reînserăm retorica în sânul unei teorii a problematicităţii şi chestionării care o concep astfel? […]. Propoziţia nu este unitatea şi cu atât mai puţin măsura gândirii. Trebuie mai degrabă să se spună că ceea ce subîntinde raţiunea şi discursul, pentru a se preta la contradictoriu ca la univocitate, este *problema* sau *chestiunea*. Se discută de o anumită chestiune şi ficţiunea pune în scenă o intrigă. Se va opune la o problemă care, astfel, va constitui un diferend, sau atunci, se va acorda asupra unei chestiuni. Pe scurt, retorica nu vorbeşte de o teză, de un răspuns-premisă care nu răspunde la nimic, ci mai degrabă de problematicitatea care afectează condiţia umană în pasiunile sale ca şi în raţiunea sau discursul său”.[4]

Meyer se întreabă dacă nu am putea găsi şi alte temeiuri ale clasicei tripartiţii (deliberativ, judiciar, epidictic), în acord cu unele dintre exigenţele problematicităţii, atât de prezentă în cadrele discursivităţii. O primă constatare a autorului la care facem trimitere este aceea că distincţia dintre cele trei genuri nu este chiar atât de rigidă cum ar putea rezulta din prezentările de manual: indiferent care este tonalitatea dominantă a

[1] Emmanuelle Danblon, „Problematology, Language, Rhetoric“, Revue Internationale de Philosophie, No 4, 2007, pp. 365-376.

[2] Constantin Sălăvăstru, *Mic tratat de oratorie*, Iaşi, Editura Universităţii «Al.I.Cuza», 2006.

[3] Michel Meyer, *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1993.

[4] *Ibidem*, pp. 25-26.

discursului (deliberativ, judiciar sau epidictic), totuşi, în fiecare dintre ele regăsim elemente ale celuilalt. E adevărat, poate nu în aceeaşi măsură sau, mai degrabă, nu cu acelaşi rol, dar de găsit găsim.

Dacă, în conformitate cu spiritul concepţiei problematologice, orice discurs poartă asupra unei judecăţi ce deschide o problemă, nu s-ar putea asocia tripartiţia genurilor oratorice nivelurile (gradelor) de problematicitate a discursului? Răspunsul lui Meyer la această întrebare pare a fi afirmativ. În concepţia autorului invocat, diferenţa de problematicitate poate fi un criteriu care să facă distincţia între cele trei genuri oratorice. Atunci când se deliberează, gradul de problematicitate este maximal, în sensul că un sfat, un îndemn lasă deschidere totală în soluţionarea unei probleme: se poate da un sfat dar receptorul poate, pe motive diverse, să nu meargă în direcţia lui. Atunci când se judecă o cauză, problematicitatea este la nivel mediu, intermediar: avem o anumită libertate în a trata o anumită problemă dar aceasta este temperată şi stăpânită de norma în care cauza trebuie încadrată. A elogia sau a blama înseamnă a arăta interlocutorului o anumită situaţie, iar în acest caz problematicitatea este minimală. Meyer ajunge la următorul tablou sintetic al analizei genurilor oratorice prin prisma conceptului de problematologie[1]:

Problematicitate maximală	Problemă îndoielnică, fără criteriu de rezolvare	Deliberativ (dezbaterea politică)	Util	Decizie
Problematicitate mare	Problemă incertă, dar cu criteriu (dreptul)	Judiciar (procesul)	Just	Judecată
Problematicitate mică	Problemă rezolvată	Epidictic (elogiu funebru sau conversaţia cotidiană)	Verosimil/ Plăcut / Onorabil	Adeziune

[1] *Ibidem*, p. 31.

O problemă la fel de interesantă este sugerată de acest tabel sintetic şi variabilele pe care le conţine. Criteriul problematicităţii în stabilirea distincţiei dintre cele trei genuri oratorice este urmat îndeaproape de criteriul *mecanismului de soluţionare* a unei probleme într-o situaţie discursivă. De fapt, e uşor de constatat că funcţionarea criteriului problematicităţii e condiţionată de *natura rezoluţiei* conflictului discursiv. De ce avem de-a face cu o problematicitate maximală în cazul genului deliberativ? Pentru motivul simplu că, după cum se observă din tabel, aici nu avem un criteriu ferm de soluţionare (rezolvare) a problemei. În acest context, disputa poate fi fără de sfârşit, ceea ce pune în evidenţă un înalt grad de problematicitate. Se poate da un sfat în rezolvarea unei probleme (care, pentru genul deliberativ, înseamnă „construcţia" unei decizii pentru o acţiune viitoare), dar un sfat rămâne un sfat, el nu dispune de forţă coercitivă pentru a fi urmat.

În cazul genului judiciar, situaţia este cu totul alta: individul poate face acuzaţii şi poate aduce probe în apărare numai în raport cu două elemente: cauza (fapta săvârşită) şi legea (norma în care fapta se încadrează). Orice altceva este superfluu într-un discurs judiciar. De aici gradul de problematicitate mai scăzut în raport cu genul deliberativ. Aici avem de-a face cu prezenţa criteriilor de rezolvare a unei probleme. În sfârşit, situaţia este adusă la limitele ei de suportabilitate în cazul genului epidictic. Când faci un elogiu, nu ai alte opţiuni la îndemână decât acelea prin care se pot pune în evidenţă calităţile celui pe care îl elogiezi (nu se elogiază prin defecte decât în situaţia specială a ironiei), când arunci un blam în sarcina cuiva, atunci te supui exigenţelor acestui gen discursiv şi arăţi pentru care fapte sau calităţi dezonarabile împricinatul merită blamul. Aici productivitatea discursivă este redusă sensibil. De altfel, Meyer va sublinia direct legătura dintre actul rezoluţiei şi genurile oratorice:

> „În mod clar, distincţia pe care o propune Aristotel între cele trei mari genuri retorice răspunde înainte de toate criteriilor de rezoluţie, faptului că răspunsul depinde de o normă" (16: 30).

În sfârşit, dar nu în ultimul rând, există o relaţionare, nu ştim dacă tot atât de bine fundamentată, între genurile oratorice şi *tipul de interogativitate radicală* cu care fiecare

dintre genuri se confruntă. Dacă e să stabilim o dominantă a interogativităţii pentru fiecare gen oratoric, atunci, după cum ne atrage atenţia autorul pe care-l urmărim, pentru genul epidictic întrebarea fundamentală este *despre ce*?, pentru genul judiciar, întrebarea fundamentală ar fi *ce*?, în timp ce genului deliberativ i s-ar potrivi mai bine întrebarea *de ce*? Sigur, nu suntem aici în perimetrul unei delimitări stricte, dar anumite tonalităţi dominante ale interogativităţii pot fi identificate.

Constatăm un lucru semnificativ în această încercare de tratament modern a problemei genurilor oratorice. Criteriile de delimitare a celor trei genuri sunt de ordinul *esenţei discursului oratoric*: natura problematicităţii şi mecanismul de rezoluţie a ei. Dacă, la Aristotel, ca şi la mulţi dintre continuatorii săi, timpul, instituţiile, finalitatea sau atitudinea auditoriului reprezentau criterii exterioare mecanismelor discursivităţii, problematicitatea şi tipul de rezoluţie propuse de Meyer ţin de natura intimă a discursului.

Cea de-a doua aplicaţie la nivelul retoricităţii constă în *construcţia mecanismului problematologic de explicare a impactului limbajului figurat* asupra receptorului. În ce constă acest mecanism de explicare a influenţei şi deducţiei prin intermediul unor forme de limbaj figurat? Meditaţia autorului invocat se centrează – ca, de altfel, întreaga concepţie problematologică – pe relaţia dintre *întrebare* şi *răspuns*. Prima observaţie de la care se poate pleca este următoarea: *orice figură retorică pusă în circulaţie de un orator în faţa publicului este, pentru el cel puţin, un răspuns*. Secvenţa „Omul este o trestie gânditoare" este un posibil răspuns la întrebarea: „Ce este omul?", enunţul „Ah, ce deştept eşti!" este un răspuns la întrebarea „Este interlocutorul un om deştept?", versul „O prea frumoasă fată" este un răspuns la întrebarea privitoare la frumuseţea Cătălinei.

A doua observaţie: *este răspunsul figurat, concretizat într-o procedură retorică, un răspuns autentic, care satisface exigenţele unei astfel de secvenţe discursive într-o relaţie de comunicare?* Evident că nu. Meyer ne atrage atenţia că un astfel de răspuns cere întotdeauna să fie înţeles altfel decât literal. Dacă enunţul figurat ne spune că omul este o trestie, receptorul nu trebuie nicidecum să înţeleagă că omul este planta cu pricina, dacă ni se spune că Richard este un leu, nu trebuie să înţelegem că individul în cauză nu ar mai face parte din categoria oamenilor. Prin urmare, răspunsul pe care interlocutorul, publicul în general, îl capătă prin intermediul limbajului figurat (prin intermediul unei

figuri oarecare) este, în terminologia concepţiei pe care o promovăm, un *răspuns problematologic.*

Ce este un răspuns problematologic? Un răspuns care, pentru receptor, *determină o problemă, adică o stare de intelecţie indusă de percepţia unei „coincidentia oppositorum”*. Pe scurt, un act de meditaţie cu privire la situaţia legăturii dintre elementele care alcătuiesc răspunsul în cauză pentru ca interpretarea şi receptarea lui să fie cât mai adecvate. În măsura în care publicul va recepta astfel de enunţuri, în legătură cu care va fi conştient că nu trebuie luate *ad litteram* pentru că sunt figuri retorice, se va declanşa o *reacţie de interogaţie* a relaţiei dintre elementele răspunsului: ce legătură există între noţiunile „om” şi „trestie”, între „Richard” şi „leu”, între individul cu care discut şi ideea de om deştept.

A treia observaţie: *meditaţia de tip problematologic se va concretiza într-o formă de raţionare în care rolul fundamental îl are relaţia de identitate.* În definitiv, celebrul enunţ al lui Pascal:

Omul este o trestie, cea mai fragilă dintre toate, dar o trestie gânditoare

revine, în termenii utilizaţi de Meyer, la următorul raţionament: omul se aseamănă cu o trestie în ceea ce priveşte fragilitatea în faţa imensităţii naturii şi, din acest punct de vedere, se poate spune că omul este o trestie. Raţionamentul în cauză, fiind o formă mai explicită a metaforei utilizate de Pascal, ne arată că elementul comun între noţiunea „om” şi noţiunea „trestie” este noţiunea „fragil”. În virtutea acestui element comun, autorul face o extrapolare, un *transcensus* şi proclamă identitatea dintre cele două noţiuni:

Omul este o trestie….

A patra observaţie: avem cu adevărat o relaţie de identitate, aşa cum proclamă autorul? În mod cert nu: omul este fragil, dar nu este nicidecum plantă pentru a putea fi declarat în mod absolut trestie. *Nu avem nici pe departe aici o identitate reală ci o identitate ficţională:*

„Tropul nu face nimic altceva decât să şteargă această diferenţă şi să afirme – prin economie după Lamy – identitatea care, se ştie de altfel, este o ficţiune" (16 : 103).

Prin urmare, nu putem să spunem că „Omul este o trestie" în mod real, ci numai în mod figurativ şi, urmare a acestui fapt, avem aici o identitate figurală. Diferenţa între „a spune în mod real" şi „a spune în mod figurativ" este o *diferenţă problematologică*. În condiţiile în care nu se spune ceea ce se spune în mod real, ci numai în mod figurativ, înseamnă că avem de-a face cu o problemă de gândire, mai exact de intelecţie, pe relaţia întrebare-răspuns. Această stare de intelecţie trebuie să-l ducă pe receptor la ideea că enunţul figurat trebuie receptat şi asumat în alt sens („sensul figurativ"), diferit de sensul real, literal: „Această identitate figurală degajă astfel un spaţiu de problematizare cu care se vede confruntat auditoriul…, o chestiune care este aceea de a şti de ce, în mod just, este supus întrebării ceea ce este spus, dar care nu este spus ca atare".[1]

A cincea observaţie: acesta este câmpul problematizării în care se află receptorul unui enunţ figurat, câmp determinat de diferenţa dintre sensul literal şi sensul figurativ. Dar mai e ceva asupra căruia autorul pe care-l urmărim ne atrage în mod special atenţia: există o diferenţă semnificativă între orator şi interlocutorul său şi în ceea ce priveşte *rezoluţia problemei:* pentru orator, enunţul figurat înseamnă *soluţionarea problemei*, în timp ce pentru receptor, pentru public, enunţul figurat înseamnă abia *punerea problemei*. Pentru receptor, orice limbaj figurat (şi, cu deosebire, formele cele mai puternice ale figurilor retorice) este un neadevăr. Dar atitudinea sa nu va fi niciodată aceea de a căuta adevărul, ci de a alege figura cea mai adecvată şi a o justifica în continuitatea unui act de problematizare.

Pe de altă parte, din punct de vedere al modelului problematologic, orice secvenţă de limbaj figurat este o *concentrare de gând* (o condensare, spune Meyer). O figură retorică este ceea ce este tocmai pentru că spune altfel ceea ce se poate spune în mod direct, în gradul zero, şi îl obligă pe receptor să mediteze pentru a recepta corect. Limbajul figurat îl lasă pe interlocutor să judece, să problematizeze, să soluţioneze raţional şi discursiv o problemă. În funcţie de aceasta, fiecare va recepta şi va reacţiona la diferite figuri în mod diferit. Limbajul figurat nu explică. Orice explicaţie anulează

[1] *Ibidem*, p. 103.

efectele persuasive ale figurilor retorice. Explicaţia este un demers care intervine în câmpul problematizării receptorului, dar ea nu are nimic comun cu cel care pune în circulaţie figura retorică. Această concentrare de gând va trebui descifrată (dacă este posibil) de către receptor, de către publicul căruia ne adresăm.

În sfârşit, autorul invocat ne reţine atenţia cu un alt aspect: limbajul figurat, ceea ce numim tropi în special, sunt „creatori de efect de sens", în ideea că gândirea în act care derulează un demers problematologic asupra raportului dintre literalitate şi figurativitate impune anumite sensuri enunţului în cauză. Sensuri care, evident, diferă de la un receptor la altul deoarece câmpurile lor problematologice sunt diferite.

Să încercăm o aplicaţie a modelului problematologic de explicare a forţei şi influenţei figurilor retorice, a limbajului figurat în genere. Fie secvenţa discursivă:

„Mon beau navire ô ma mémoire
Avons-nous assez navigué
Dans une onde mauvaise à boire
Avons-nous assez divagué
De la belle aube au triste soir…"
(Guillaume Apollinaire)

text în care descoperim cu relativă uşurinţă o alegorie: memoria poetului este asemenea unei nave în derivă. Prima chestiune: versurile sunt un răspuns la întrebarea: „Ce este memoria poetului?". Răspunsul este, în acest caz, unul de talia lui Apollinaire. Cum nu şi-a imaginat să răspundă la întrebare în mod direct şi comprehensiv, încercarea se concretizează într-o imagine pe care poetul o asociază memoriei: o frumoasă navă cu care crede că a navigat destul, uneori chiar în derivă. A doua chestiune: pentru poet există o identitate între termenul „memorie" şi imaginea pe care o creează pentru a o identifica: nava în derivă. Elementul comun: rătăcirea (o caracteristică şi pentru memorie şi pentru navele în derivă). A treia chestiune: cine receptează versurile va putea descoperi cu uşurinţă în câmpul reflecţiunii sale problematologice că relaţia de identitate nu se susţine întocmai: memoria e un proces psihic, nava e un mijloc cu care se deplasează oamenii pe apă. Actul de intelecţie îl determină pe receptor să constate că avem de-a face aici cu o

identitate figurativă. A patra chestiune: are loc punerea problemei: ceea ce pentru poet e o soluţionare („memoria e o navă în derivă”), pentru receptor e doar o punere a problemei: nu trebuie să înţelegem că memoria e o navă în derivă (fiindcă realmente nu e), ci e *ca o navă în derivă* (ceea ce realmente e). Rătăcirile constituie elementul real comun celor două entităţi. A cincia chestiune: în mod cert, lucrul ar fi putut fi spus direct, dar marca limbajului figurat este această concentrare de gând: prin faptul că imaginea navei în derivă spune ceva despre esenţa memoriei s-a ajuns la extrapolarea acestei relaţii de asemănare şi transformarea ei în relaţie de identitate.

4. Categoriile problematologice şi teatrul

O interpretare inedită propusă construcţiei şi evoluţiei teatrului din antichitate şi până în zilele noastre are în vedere analiza a teatrului prin grila de lectură a problematologiei[1]. O spune în mod direct autorul chiar în deschiderea investigaţiei sale: „Dacă s-a scris mult despre comic şi tragic, suntem departe de a găsi în toate aceste analize o viziune coerentă bazată pe o raţionalitate care să explice evoluţia teatrului. Scopul nostru este de a face faţă acestei provocări fără a cădea în erudiţia sistematică ce s-ar transforma în catalog sau spirit enciclopedic. Aşa se explică faptul că nu am încercat deloc să analizăm toţi autorii şi nici toate piesele. Dramaturgi importanţi precum Claudel sau Yeats, Montherlant sau Dario Fo, Shaw sau Hauptmann, Duras sau O’Neill adesea nu au fost decât menţionaţi în trecere. Deşi au ocupat, şi ocupă încă pentru unii un loc important în istoria teatrului, totuşi nu au contribuit la reînnoirea lui precum Goldoni, Molière, Shakespeare sau Ibsen. Ceea ce contează în ochii noştri este mai curând să observăm evoluţia teatrului în marile momente ale sale şi să stabilim care au fost rupturile fondatoare. Dacă până aici ideea noastră este modestă, poate deveni mai interesantă când este vorba să apărăm concepţia care serveşte drept grilă de lectură. Am găsit-o în această nouă formă de gândire pe care am numit-o *problematologie*”.[2]

Iată deci, expus pe scurt, crezul metodologic care prezidează demersul cognitiv la care s-a angajat autorul: avem o selecţie în funcţie de criteriile problematologicului,

[1] Michel Meyer, *Le tragique et le comique. Penser le théâtre et son histoire*, Paris, PUF, 2003.

[2] *Ibidem*, pp. 6-7.

selecţie care lasă în afara analizei nume grele ale teatrului pentru motivul important că nu dau satisfacţie criteriului pus în joc de autor. De altfel, dacă vom judeca atent chiar titlul încercării, vom constata că autorul ne previne, într-un fel, că nu putem rămâne la înţelegerea de suprafaţă: e vorba de „a gândi" teatrul şi istoria sa. A gândi înseamnă, în concepţia problematologică, a problematiza, a interoga asupra esenţei.

Punerea în scenă a investigaţiei se face pe două dimensiuni, ambele importante pentru înţelegerea modului în care teatrul poate fi „descris" prin prisma grilei problematologice. Prima este una ideatică: a descifra modul în care principalele categorii ale modelului problematologic pot fi identificate în construcţia generală a teatrului, cu accentul principal pe tragedie şi comedie – faţa şi reversul uneia şi aceleiaşi realităţi. Cea de-a doua dimensiune este una mai degrabă de ordin ilustrativ: lecturarea câtorva momente esenţiale din istoria teatrului pentru a degaja aşa-numitele „mituri fondatoare", elemente de diferenţă prin care societatea se poate prezenta în identitatea ei în actul cunoaşterii. Aceste „mituri fondatoare" vor pune în evidenţă modalitatea în care, într-o construcţie dramatică sau alta, se regăseşte „diferenţa problematologică", locul esenţial al grilei de lectură la care recurge autorul invocat.

Câteva afirmaţii, adevărate „axiome" ale reflecţiei problematologice în marginea teatrului, trasează conturul primei părţi. Prima dintre ele deschide, de fapt, discuţia asupra originii teatrului: originea teatrului trebuie căutată în *„punerea în scenă a diferenţei"*. Să explicăm. Nimic nu îşi poate dezvălui identitatea decât prin afirmarea diferenţei. A spus-o răspicat Fichte: eul se cunoaşte pe sine prin raportare la ceva diferit de sine. La fel se întâmplă şi în cazul grupului: el se constituie ca identitate dar pentru a identifica propria identitate fiecare trebuie să se raporteze la ceva diferit. Acest ceva diferit este *puterea* (întruchipată în ipostaze diverse: rege, împărat, duce). Puterea simbolizează unitatea comunităţii, dar, în acelaşi timp, este percepută ca diferită de către toţi ceilalţi membri ai comunităţii. Însă – şi acesta este lucrul care trebuie reţinut aici – individul diferit („diferenţa") este perceput întotdeauna ca un pericol pentru că el sfidează principiul de constituire a societăţii: identitatea. Concluzia: el trebuie să piară pentru a fi reinstaurată „ordinea identitară" a societăţii. Soluţia? Sacrificarea puterii (regelui, ducelui, tiranului etc.).

În societăţile primitive lucrul este posibil. Meyer subliniază că lucrarea lui James Frazer, *Creanga de aur*, este prima care a analizat acest aspect. Ba chiar, subliniază Meyer, mai regăsim urme ale acestei obsesii concretizate în „dorinţa de a-i vedea pe cei puternici la pământ": mulţimea de gură cască ce asista la execuţiile publice ale reprezentanţilor puterii, bucuria nedisimulată şi astăzi de a-i vedea pe cei puternici în boxa acuzaţilor etc. În societăţile dezvoltate lucrul nu mai este posibil. Nu discutăm aici de ce. Soluţia? Substituţia: a găsi şi a legitima pe altcineva care să se sacrifice în locul regelui. Înlocuitorul ia înfăţişări dintre cele mai diferite: prizonierii, diferite animale care simbolizau regalitatea (şoimul, ţapul, mielul). Acest sacrificiu însemna, în plan simbolic, *eliminarea diferenţei*, instaurarea identităţii care asigura stabilitatea societăţii. Totuşi, această sacrificare a diferenţei trebuia să treacă din planul realului (prizonieri, animale) în planul pur simbolic. Trecerea s-a concretizat în apariţia marilor tragedii ale antichităţii unde, în genere, cel diferit era sacrificat pentru a se conchide că asemănătorul trebuie să dăinuie pentru stabilitatea comunităţii: „Destinul regelui este tragic, şi nu se *va vorbi* de ei decât atunci când nu vor fi omorâţi decât simbolic. Tragicul va fi devenit atunci tragedie: acesta este discursul sacrificiului în şi pe locul sacrificiului însuşi… Teatrul nu ar exista dacă puterea nu ar fi simţit nevoia să găsească un substitut simbolic gata de a fi sacrificat în şi pe locul său pentru a satisface într-un mod spectaculos ritualul abolirii diferenţei".[1]

A doua axiomă de la care porneşte Meyer ţine de ancorarea tripticului retoricii aristotelice la analiza teatrului: *teatrul este o actualizare a etosului, patosului şi logosului ca instanţieri ale diferenţei*. De altfel, dacă analizăm mai în profunzime tripticul aristotelic, vom constata că el chiar asta pune în scenă: diferenţa între etos (orator) şi patos (auditor) prin intermediul logosului (discurs). Pe un plan metafizic, Meyer identifică, în *Questionnement et historicité*, cu totul altfel această tripartiţie: sinele (etos), altul (patos) şi lumea (logos).

Aceste trei elemente, remarcă Meyer urmându-l pe Aristotel, se regăsesc şi în tragedie şi în comedie. În tragedie, *etosul* ne trimite la caracterul şi personalitatea personajelor: de obicei, aceste personaje sunt pline de calităţi iar ceilalţi nu le înţeleg şi, până la urmă, de aici rezultă sacrificiul lor. De unde şi sentimentul de milă, de nedreptate

[1] *Ibidem,* pp. 20, 32.

degajat şi indus de astfel de înscenări teatrale. În comedie, dimpotrivă, personajele sunt de-a dreptul ridicole, ceea ce le transformă în obiect al repudierii. *Patosul* se referă la urmările, la consecinţele pe care cele două specii ale teatrului le au asupra auditoriului. În tragedie, consecinţa este sacrificiul, iar scopul lui este acela de a anihila tendinţa celorlalţi de a face la fel. În cazul comediei, nu mai avem de-a face cu sacrificiul (comunitatea nu are nevoie de pedeapsa supremă pentru că nici greşeala nu este fundamentală), ci cu ceea ce Bergson numea „pedeapsa socială": râsul. În sfârşit, din punctul de vedere al logosului, teatrul este o „reprezentare" a realităţii, funcţia mimetică fiind recunoscută în special de grecii antici.

A treia axiomă pe care o întrezărim în interpretarea propusă de Meyer ţine de natura mecanismului de funcţionare a teatrului: *teatrul este o lume de identităţi ficţionale*. În general vorbind, ca în orice creaţie unde figurativitatea este dominantă, teatrul este un produs al metaforicităţii, înţelegând prin aceasta întreaga gamă a mijloacelor stilistice de care uzează pentru a crea realităţi simbolice. Or, diferenţa se manifestă, în acest caz, prin confuzia dintre metaforicitate (ficţiune) şi literalitate (realitate). De aici insinuarea problematologică a teatrului, cel puţin în unele dintre instanţierile sale fundamentale. Meyer dă ca exemplu piesa *Andromaca* de Racine: „Este ceea ce li se întâmplă tuturor personajelor din *Andromaca*. Oreste o iubeşte pe Hermiona, care nu îl iubeşte pentru că îl iubeşte pe Pyrrus, care nu o iubeşte, dar care o iubeşte pe Andromaca; aceasta din urmă nu îl iubeşte căci continuă să-şi venereze soţul, Hector, omorât de tatăl lui Pyrrus… În plus, fiecare personaj este prins în legături metaforice de care nu este conştient, prima fiind Andromaca. Nu este îndrăgostită de un mort? Dar, în definitiv, fiecare este orbit de pasiunea pentru un altul, care îl ocoleşte din motive obiective ce se vor literaliza repede, adică vor apărea ireductibile, aşa cum este orice realitate prin definiţie".[1]

Teatrul este acela care obligă la trecerea dincolo de lectura literală a lumii în spaţiul ficţionalităţii. Meyer va vorbi aici despre „identităţile slabe", adesea uşor de identificat în teatru, induse în general prin metaforă dar nu numai. Preluând exemplul autorului, identitatea dintre „Richard" şi „leu" este o identitate slabă, pentru că numai din punctul de vedere al unui criteriu (curajul) putem să susţinem că cele două entităţi se aseamănă, toate celelalte criterii posibile punând în evidenţă diferenţa. În comedie,

[1] *Ibidem*, p. 53.

lucrurile par să se petreacă invers: nu realul este luat ca ficţional ci ficţionalul este luat ad literam: râsul determinat de situaţia comică ori îşi are originea în perceperea mecanică a unei situaţii, în baza schemelor algoritmice deja exersate, fără a se observa că realitatea s-a schimbat substanţial şi că reacţia individului ar trebui să se adapteze acestor schimbări: bătrânul Chericleon este mulţumit (chiar fericit) că poate da în judecată doi câini (deci că îşi poate continua obsesia procesomană), fără a sesiza că la câini nu e la fel ca la oameni! (Aristofan, *Viespile*).

Cea de-a doua parte a meditaţiei urmăreşte să descopere marile urme ale grilei problematologice în momentele esenţiale ale istoriei teatrului şi să încerce o explicare a acestor momente prin modalităţile în care ele întruchipează elementele constitutive ale acestei grile de lectură. De altfel, şi titlul acestei a doua părţi, *Structuri şi rupturi: marile etape ale istoriei teatrului*, sugerează parcă acest joc între identitate (structură) şi diferenţă (ruptură), singurul în măsură să explice ceva din ceea ce este esenţial în varii domenii ale creaţiei sau acţiunii umane.

Prima instanţiere este teatrul grec, nu numai cu marile sale tragedii (Eschil, Sofocle, Euripide) care, evident, nu pot fi eludate, dar şi cu apariţia comediei prin Aristofan. Cum se constituie, structural vorbind, marile tragedii greceşti? Prin declanşarea inevidabilă a conflictului între zei şi oameni în situaţia în care aceştia din urmă aspiră la a-şi depăşi condiţia identitară de muritori. Aşa se întâmplă în *Prometeu înlănţuit* (Eschil), eroul fiind pedepsit de Zeus pentru că a dat oamenilor focul (cu care să pregătească carnea taurului pentru hrana oamenilor, taurul fiind un animal sacrificial). Aşa se întâmplă în *Oedip rege* (Sofocle), unde, deşi se iau toate măsurile pentru a nu se îndeplini destinul hărăzit de zei, până la urmă fiul îşi omoară tatăl şi se căsătoreşte cu mama. Aşa se întâmplă în *Medeea* (Euripide), unde eroina este supusă pedepsei pentru fapte care atentează la ceea ce asigură identitatea omenescului (omoară copiii pentru a răzbuna infidelitatea tatălui lor). Lucrul acesta va fi subliniat în mod direct de autor: „Diferenţele dispreţuite conduc la tragic. Tragedia greacă exprimă răzbunarea zeilor asupra oamenilor care se comportă de parcă ei ar fi zeii”.[1]

[1] *Ibidem*, p. 84.

Dacă tragedia greacă metaforizează, poate excesiv, comedia „Neutralizează câmpul metaforic care făcea zilele de glorie ale tragediei”[1]. Vom regăsi, în comedie, o privilegiere a literalităţii, chestiune de principiu distinctiv între cele două forme ale artei teatrale (tragedia şi comedia). Chestiunea este mai mult decât vizibilă, ne atrage atenţia Meyer, la Aristofan: în *Cavalerii* (guvernul este asociat negustorilor de caltaboşi), în *Norii* (viziunea caricaturală a lui Socrate pus în situaţii de-a dreptul jenante), în *Viespile* (procesomanul incurabil adus în comicul de situaţie cel mai elocvent).

O parte dintre producţiile teatrale ale sfârşitului antichităţii şi începutului Evului Mediu pot fi explicate prin două concepte: *identitate slabă* şi *refulare problematologică*. Ilustrarea autorului are în vedere tema *Amphitryon*, de regăsit de la Plaut până în contemporaneitate la Giraudoux. Despre ce e vorba? Amphitryon, un general plecat în luptă, trimite pe Sosie, servitorul, să o anunţe pe soţie, Alcmene, despre victorie. În acelaşi timp, Jupiter, care ia înfăţişarea lui Amphitryon, merge şi o seduce pe Alcmene, care nu ştie că a petrecut o noapte de dragoste cu altcineva. Meyer, de la care am rezumat aspectul esenţial al piesei, crede că toate versiunile teatrale ale acestei teme (Plaut, Molière, Kleist, Giraudoux) vizează una şi aceeaşi problemă: *ruptura de identitate*. La Plaut, substituţia identităţilor este posibilă datorită zeilor (zeul poate oricând să-l înlocuiască pe om). Identitatea este percepută ca literală, nici chiar Alcmene nu e responsabilă fiindcă, pentru ea, cel cu care a petrecut o noapte de dragoste era Amphitryon. La Molière lucrurile se schimbă: nu mai putem vorbi de o identitate literală, ci de una metaforică. Jupiter nu mai este Amphitryon ci *se dă* drept Amphitrion. Avem aici ceea ce s-a numit *identitate slabă*. La Kleist, problema identităţii, clasică în mitul lui Amphitryon, stă sub semnul dubitabilităţii: însăşi Alcmene se îndoieşte cu privire la identitatea celui cu care a împărţit aşternutul. Avem aici o extensie a problematicităţii care cuprinde până şi ultimul personaj ce ar fi trebuit să o facă. În sfârşit, la Giraudoux, distanţele faţă de originile temei sunt colosale: aici jocul cu succes garantat este lecţia pe care eroul o predă soţiilor măritate şi fidele!

Cel de-al doilea concept explicativ este cel de *refulare problematologică.* Conceptul exprimă situaţia unei atenuări a interogaţiei radicale în legătură cu răspunsurile fundamentale la întrebările cunoaşterii. Când se manifestă această situaţie? Atunci când

[1] *Ibidem*, p. 97.

identităţile sunt puternice, când această pronunţată putere a lor nu lasă loc suspiciunii în legătură cu întemeierea. Dar, observă Meyer, identităţile sunt puternice în acele societăţi care „cunosc un ritm istoric lent, o stabilitate relativă”[1]. În ciuda aparenţelor, Evul Mediu a fost o astfel de societate: „În ciuda convulsiilor sale, Evul Mediu a fost marcat de un anume imobilism al mentalităţilor şi al vieţii cotidiene. Identităţile erau puternice, aşa se explică faptul că era acceptat ad literam ceea ce mai târziu, o dată cu Montaigne de pildă, va fi marcat de scepticism. Superstiţia este un fapt al sfârşitului Evului Mediu (Huizinga). Puţină problematicitate afectează răspunsurile ambiante. Acestea sunt produsul echivalenţelor la care se aderă fără prea multe întrebări; provin din ideologia ce domneşte şi asigură pacea sufletului”.[2]

Refularea problematologică se diminuează treptat pe măsură ce ritmul istoriei se înteţeşte şi întrebarea revine ca mod firesc de a pune sub semnul criticii ceea ce este. Renaşterea este un asemenea pas al întrebărilor întemeietoare şi, graţie acestei reflexii în planul scrisului teatral, trei vor fi, după Meyer, piesele fondatoare care marchează diminuarea refulării problematologice a teatrului Evului Mediu şi trecerea spre Shakespeare şi teatrul clasic francez: *Celestina* (Rojas, 1500), *Mandragora* (Machiaveli, 1520) şi *Doctor Faustus* (Marlowe, 1589 sau 1593).

Nu este locul aici să stăruim asupra analizelor lui Meyer în marginea acestor piese, de altfel lipsite de greutate pentru cititorul de astăzi şi chiar pentru istoria teatrului, dar merită a ne opri asupra „geniului absolut al teatrului mondial”: William Shakespeare. Cadrul problematologic al teatrului shakespearean este subliniat de exeget: „Fiinţa se slăbeşte şi mai mult, proces însoţit de o metaforizare crescândă care accentuează caracterul enigmatic al răspunsurilor dobândite dar şi al celor propuse pentru a le înlocui” (17: 160).[3]

Aceasta este natura situaţiei în care se derulează teatrul lui Shakespeare în raport cu cel spaniol (Lope de Vega, Calderon) sau cu teatrul clasic francez (Molière, Racine, Corneille). La Shakespeare avem de-a face cu o identificare a întrebărilor cu răspunsurile. Tragediile sale au la origine redescoperirea acestor confuzii. În teatrul spaniol, asistăm la

[1] *Ibidem*, p. 134.

[2] *Loc cit.*

[3] *Ibidem*, p. 160.

o accentuare a metaforizării şi, pe indistincţia între literal şi metaforic, se structurează întregul conflict între personaje. Teatrul clasic francez se fundează pe o metaforizare accentuată a răspunsurilor, teatrul astfel construit devenind un spaţiu al retoricii pure. Problema principală aici este următoarea: ce mai rămâne din lumea reală dacă totul este metaforă?

Mecanismul de construcţie a tragediilor shakespeariene este, schematizând mult lucrurile, următorul: omul este plin de calităţi dar mai ales de defecte, nu putem să-l schimbăm, ceea ce ne rămâne de făcut este să-l luăm ca un dat şi să-l arătăm lumii aşa cum este, pentru ca aceasta să conştientizeze tragismul sub care se manifestă fiinţa umană. De aceea, mare parte din teatrul lui Shakespeare nu se complică cu subtilităţi enigmatice: este direct, uneori descurajant de deschis la a aduce în scenă situaţiile cele mai impardonabile pentru fiinţa umană: în *Richard III*, personajul principal o cere de soţie pe văduva al cărui soţ tocmai îl ucisese. Fără nici un fel de scrupule! Problematicitatea întruchipată în fiecare dintre personajele marilor piese ale lui Shakespeare vine din complexitatea lor şi, mai ales, din complicaţiile imense pe care le aduc în marginea unui raport posibil cu moralitatea, cu justiţia sau cu adevărul. De aici marea problemă a interogativităţii esenţiale, pe care o degajă fiecare dintre scrierile sale însemnate, interogativitate prezentă în epocă dar care dăinuie şi în contemporaneitate. Nu rămânem în afara întrebărilor esenţiale de fiecare dată când asistăm la un spectacol Shakespeare! La greci, revenirea la identitatea pierdută se realiza prin ideea sacrificiului, la Shakespeare prin confruntarea alternativelor bine delimitate: bine – rău, drept – nedrept. De altfel, destinul tragic al alegerii este bine sugerat în începutul binecunoscutului monolog din *Hamlet* : *to be or not to be* !

Ideea de problematicitate este prezentă şi în moştenirea shakespeariană, indiferent de spaţiul geografic în care se manifestă provocarea teatrului: de la romantismul german reprezentat de Schiller (*Wilhelm Tell, Wallenstein*) sau von Kleist (*Prinţul de Hamburg, Amphitryon, Familia Schroffenstein, Ulciorul sfărâmat*) la drama romantică franceză cu Hugo (*Ruy Blas, Regele se amuză*) sau Dumas (*Antony*) şi până la revoluţia realistă a lui Ibsen. Ce este, în fapt, acest teatru realist? Ideea de la care pleacă Ibsen este următoarea: teatrul trebuie să investigheze toate cotloanele vieţii, să le pună în valoare, să le aducă în faţa publicului fiindcă aceasta este viaţa reală. Astfel încât, la Ibsen, angrenajul

problematic e dintre cele mai pitoreşti în fiecare dintre piesele sale: aventurile d-nei Alving (în *Fantomele*), nevinovata concesie a Norei care generează o întreagă ţesătură de intrigi (în *Casa de păpuşi*), relaţiile complicate între bătrânul Werle, tânărul Ekdal şi soţia sa Gina (în *Raţa sălbatică*), situaţia bizară a d-nei Rebekka West (în *Rosmerholm*), aventurile d-nei Hedda Gabler (în *Hedda Gabler*). În genere, piesele lui Ibsen îşi dezvăluie problematicitatea prin faptul că trecutul reprimat al fiecăruia dintre personaje îşi face resimţită prezenţa şi reclamă dreptul la a influenţa deznodământul piesei.

Dacă la Ibsen trecutul alungat în subconştient răbufneşte şi se răzbună, la Cehov problematicitatea e generată de faptul că prezentul nu a fost exploatat cum se cuvine de către personaje care, datorită acestui fapt, nu şi-au împlinit destinul măreţ care le era hărăzit: „Cehov şi-a fondat teatrul pe această idee că lumea ce va să vie ar permite rataţilor să parvină chiar în condiţiile în care sunt eşecuri ambulante. Dar o dată ajunşi în amurgul vieţii, ce le mai rămâne de contemplat?”.[1]

Evident, faptul că nu au ajuns acolo unde ar fi putut să ajungă! Situaţia este prezentă în *Unchiul Vania* (nici Serebriakov, nici Vania, nici Elena nu sunt mulţumiţi de ceea ce sunt), în *Pescăruşul* (Treplev, de exemplu, se crede un scriitor de valoare şi e nemulţumit că nimeni nu-l consideră astfel), în *Livada de vişini* (Ranevskaia, mare cheltuitoare, pierde toată averea, ajungând să-şi vândă şi ultima proprietate, livada cu vişini).

Problematicitatea teatrului este indusă de situaţia explicită a „cuvintelor fără lucruri şi a lucrurilor fără cuvinte”. Un prim exemplu este Luigi Pirandello, la care se pare că tocmai cuvintele devin adevărata realitate: în *Voluptatea onoarei*, în numele onestităţii, , un cuvânt care seduce totul, Baldovino este dispus să facă lucruri care, altfel, nu le-ar fi făcut niciodată. Este în joc aici o „tiranie a formei” care va direcţiona fiecare personaj după un parcurs adesea imprevizibil. Indistincţia dintre ficţiune şi realitate se regăseşte şi în capodopera lui Pirandello, *Şase personaje în căutarea unui autor*: un „teatru în teatru” în care personajele pretind actorilor să joace drama vieţii lor. Dar cine ar putea să joace mai bine drama proprie decât cel care a trăit-o?

O situaţie specială are, din punctul de vedere al problematicităţii, teatrul absurdului. La Ionesco, izvorul absurdului este cotidianitatea: dacă vrem să găsim

[1] *Ibidem*, p. 283.

absurdul în stare pură, nu avem decât să inspectăm cu atenţie ce se întâmplă în realitate. Evidenţierea pentru celălalt a absurdului realităţii se realizează prin rostirea paradoxală: cel mai lipsit de logică este logicianul (în *Rinocerii*), cel mai imoral în acţiune este profesorul (în *Lecţia*), cea mai absurdă conversaţie se poartă între femeie şi bărbat (în *Delir în doi*). Absurditatea dezvoltată de teatrul lui Ionesco dă naştere, de multe ori, efectelor comice. Situaţia se schimbă însă la Beckett, unde suntem în prezenţa unui tratament mai reflexiv privind absurdul realităţii: aşteptarea devine o temă gravă de meditaţie (în *Aşteptându-l pe Godot*).

Ce semnifică evoluţia teatrului? O diminuare a refulării problematologice, răspunde Meyer. Teatrul a înaintat, la scara istoriei vorbind, ca un proces de amplificare a interogaţiei radicale cu care individul s-a confruntat. Indiferent de modalităţile de construcţie pe care le-a asumat, teatrul a problematizat. Cu cât a problematizat mai mult şi mai profund, cu atât a lăsat urme mai adânci în conştiinţa publicului şi a exegeţilor.

5. Câteva concluzii

O serie de sublinieri şi remarci am vrea să facem în continuare. Prima: concepţia problematologică atrage atenţia asupra *datului prim* al oricărei meditaţii filosofice: *problema*. Orice ai discuta în filozofie (fiinţa, cunoaşterea, cauza, substanţa, adevărul, sinele, devenirea etc.) nu poţi să o faci decât *ca problemă*, ca act de intelecţie ce presupune interogaţii radicale şi răspunsuri problematologice. Ceea ce e rămâne important într-o discuţie filosofică este *fenomenologia problemei* indusă de „starea de fapt“ care face obiectul cunoaşterii împreună cu celălalt şi nu *istoriologia problemei*, adică evoluţia în timp a explicaţiilor cu privire la această stare de fapt. Chiar dacă spiritului comun o asemenea distincţie i-ar scăpa din punctul de vedere al importanţei, atragem atenţia că distincţia şi sublinierea pe care ea o aduce se situează *în planul esenţei* cunoaşterii adevărului: esenţa cunoaşterii unui „dat“ stă în „destructurarea“ lui şi nicidecum în cunoaşterea evoluţiei lui. Chiar dacă evoluţia poate spune, uneori, ceva important despre un dat !

A doua: concepţia problematologică atrage atenţia că lucrurile esenţiale care se petrec în cunoaştere se situează la intersecţia unui cuplu categorial fundamental: *întrebare – răspuns*. Şi interogaţiile şi răspunsurile lor posibile sunt semnele cele mai

evidente că ceva de domeniul esenţei se petrece în actul de intelecţie al întrebătorului sau al respondentului, ca să folosim terminologia aristotelică din *Topiques*. Există o cunoaştere autentică în afara actului de a întreba ? Dificil de dat un răspuns tranşant, chiar dacă înclinaţia ar fi spre negativitate. Există act de a întreba fără un răspuns ? Dificil de dat un răspuns tranşant din moment ce, se spune adesea, şi tăcerea este un răspuns, uneori mai concludent decât răspunsul! E un echilibru fericit, e o armonie încântătoare să situăm cunoaşterea autentică a esenţei la egală distanţă între întrebare şi răspuns! Pentru asta Meyer trebuie invidiat. Dar, ne putem întreba, poate el menţine această armonie la nivelul perfecţiunii? Poate că nu. Din tot ce a teoretizat, din accentele care se dezvăluie uneori, se pare că are o simpatie aparte în beneficiul interogativităţii: pentru el, întrebarea aduce mai mult spor în cogniţie decât răspunsul! În contradicţie cu opinia comună, care vede în răspuns îndreptarul ce ne-ar putea ghida fără greş în viitor. Îl luăm ca aliat pe Herman Parret: „Teza pe care Meyer o dezvoltă cu sistemicitate şi sofisticare constă în a spune că orice enunţ, orice acţiune, orice comportament este un răspuns, că fiecărui enunţ, acţiune sau comportament se poate asocia o problemă, că activitatea umană, teoretică sau practică, trebuie văzută ca un proces de chestionare a sensului. Progresul cunoaşterii însăşi, în cercetarea ştiinţifică şi filosofică, este un proces de chestionare…".[1]

Dar nu putem ignora nici ceea ce afirmă *Le Monde* (14 noiembrie 2008), în deschiderea unei prezentări a concepţiei lui Meyer şi a lucrării sale *Principia Rhetorica*: „Filosof atipic : el este teoreticianul «problematologiei» : în ochii săi, interogaţiile sunt mai importante decât răspunsurile pe care le putem primi."

A treia: concepţia problematologică are meritul esenţial de a se *constitui ca o sinteză* din lucruri spuse adesea, în epoci trecute sau chiar azi, dar în mod disparat, fără a da seama de funcţionalitatea şi cerinţele unui „tot" explicativ, incapabile deci să se manifeste ca întreg şi să participe (*au sens platonicien du terme*) la o concepţie generală a gândirii şi cunoaşterii. Chiar Meyer recunoaşte astfel de „vizionari", din moment ce îl consideră pe Socrate drept singurul filosof care ar avea ceva în comun cu gândirea problematologică: „Socrate este considerat, pe drept cuvânt, la originea filosofiei

[1]Herman Parret, „Le problématologique devant la faculté de juger", Revue Internationale de Philosophie, No. 3, 1990, pp. 352.

occidentale prin faptul că el consideră interogativitatea drept valoare supremă a gândirii“[1].

Dar nu e singurul Socrate care poate fi adus în discuţie. *Topicele* lui Aristotel sunt pline de analize semnificative privind posibilitatea fundării întrebărilor în calitate de premise dialectice al dezbaterilor între interlocutori, iar partea din *Topice* intitulată *Despre practica dialecticii şi practica în dialectică* conţine destule indicaţii practice referitoare la modul cum se pun întrebările cele mai potrivite într-o discuţie cu ceilalţi. Putem adăuga şi consideraţiile lui Augustin din *De Dialectica*, iar în zilele noastre, numele lui Collingwood şi Gadamer sunt adesea invocate.

A patra subliniere pe care am vrea s-o facem: *exagerarea rolului şi posibilităţilor* acestei noi deschideri explicative nu ar fi, credem, nici în spiritul presupoziţiilor cu care ea a pornit la drum atunci când s-a înfiripat şi constituit şi nici în beneficiul rezultatelor rezonabile pe care le aşteptăm de la un asemenea model teoretic şi de la instrumentul de lucru pe care el îl pune la îndemână! Credem că am putea să aducem în discuţie aici o extensie a spiritului de prevedere gödelian, valabil, cum bine ştim, la nivelul axiomaticilor formalizate: nu putem face totul cu o construcţie teoretică, orice succes pe o direcţie înseamnă o limitare a productivităţii pe o altă direcţie! Pornind de la sugestia lui Gödel, un logician român de o mare subtilitate intelectuală, Petre Botezatu, a instituit ideea de *antinomie metodologică*, aptă să explice această temperare a virtuţilor şi limitelor metodei deductive! Idee care poate fi extrapolată, cu oarecari precauţii firește, la orice construcţie explicativă, chiar la orice creaţie umană. Ideea de bază a problematogiei – dacă am prins exact spiritul demersului originar – este aceea a *permanentizării problemei prin intermediul interogaţiei radicale*, din raţiunea că o interogaţie asupra problemei este starea de a fi a căutării esenţei problemei! Astfel încât, în opinia noastră, ceea ce poate face metodologia problematologică atunci când este pusă la lucru este un *act de deschidere* a unei probleme. Atât! Dar e puţin? Ni se pare a fi chiar un rezultat remarcabil. Aplecările lui Meyer cu instrumentul problematologic asupra filosofiei, asupra retoricii şi istoriei ei, asupra teatrului, asupra concepţiei kantiene, concretizate în

[1]Michel Meyer, *De la problématologie: philosophie, science et langage*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986, p. 81; PUF, Paris, 2008, p. 71.

lucrări de referinţă astăzi, constituie, în spiritul a ceea ce am afirmat, deschideri de probleme. Cu modestia necesară, ne-am bucura dacă încercarea noastră ar fi asociată unui asemenea demers şi unui asemenea rezultat. Dar numai cititorul atent şi avizat, supremul nostru judecător până la urmă, poate să dea o judecată dreaptă. Până atunci ar trebui, poate, să ne consolăm cu gândul lui Alain: „Adevărurile care nu-şi au obârşia în eroare se aseamănă cu nişte oameni care n-au avut parte de copilărie“.

CATEGORII LOGICO-ONTOLOGICE ÎN ESTETICA LUI GEORG LUKÁCS

VASILE MACOVICIUC

Problematica artei este asumată de Georg Lukács într-un cadru care depăşeşte sensibil centrul de interes şi puterile teoretico-metodologice ale esteticii propriu-zise. Sursele, configuraţia specifică, valoarea şi misiunile artei sunt încorporate unei ontologii a umanului. Astfel, în *Ontologia existenţei sociale,* felurite opere sunt folosite în infrastructura ilustrativ-argumentativă a multor teze filosofice referitoare la ireductibilul *ontos*-ului uman. Pe de altă parte, în *Estetica*, *praxis*-ul artistic este abordat ca domeniu fertil construcţiei efective a coordonatelor ontologiei umanului. Acest orizont teoretic nu mai este vizat doar pentru exemplificarea, testarea sau amplificarea unei viziuni ontologice deja constituite, ci ca angajând însăşi elaborarea unei viziuni globale despre condiţia umană dinăuntrul universului problematizant ataşat valorilor/obiectivaţiilor estetice/artistice. Nu întâmplător, dar, însăşi atitudinea estetică suportă o schimbare radicală de accent: inserţia sa în orizontul raporturilor generale subiect-obiect o dezmarginalizează/dezmărgineşte, evidenţiindu-i privilegii incontestabile. Perspectiva este promiţătoare sub raport teoretic: se poate, de pildă, lesne constata că analizele genetice şi sensibilitatea la diferenţieri valorice sunt mult mai pronunţate în estetica lukácsiană decât în *Ontologia existenţei sociale.*

Mutaţia de optică are consecinţe şi în planul conceperii structurii şi rosturilor obiectivităţii/obiectivaţiilor estetice, întrucât arta este introdusă în câmpul de forţe al unor *constrângeri ontologice*.

Aplecarea asupra sensului câtorva *tematizări lukácsiene* e făcută cu intenţia de a trece, prin interpretări active, dincolo de expansiunea stufoasă a textului – pigmentat cu reveniri, angajări conjuncturale, polemici cu poziţii minore, exerciţii hermeneutice pe un material artistic/cultural caduc, înlănţuiri disociative care îşi uită premisele ş.a. –, astfel încât dominantele atitudinal-teoretice să-şi dezvăluie adevăratul potenţial explicativ şi

implicaţiile subterane care minează suprafaţa asumată ideologic. Prin aceasta, însăşi producţia de critică literară a lui G. Lukács poate fi pusă – dincolo de acomodările exprese la anumite situaţii concret-istorice, şi cu toate eventualele infidelităţi ce derivă de aici – într-un referenţial mai favorabil.

1. Constituirea subiectivităţii estetice

1.1. Viaţa cotidiană şi obiectivaţiile

„Trebuie accentuat mereu că despre adevărata origine istorică a artei nu ştim aproape nimic”[1] – precizează Georg Lukács. În consecinţă, metoda sa istorico-genetică – altfel spus: genetico-ontologică – se integrează demersurilor hermeneutice. Aparatul conceptual-metodologic mânuit de Marx în *Capitalul*, unde avea o valoare ştiinţifico-explicativă, devine operaţional în sfera reconstruirii apariţiei şi autonomizării atitudinilor estetice, ştiinţifice, magico-religioase. Această arheologie a spiritului se desfăşoară sub semnul unor ipoteze descriptiv-interpretative. Consistenţa modelului teoretic lukácsian este, însă, asigurată prin implicarea – nu doar în calitate de sisteme de referinţă, ci şi ca repere ce urmează a-şi dovedi valoarea prin urmărirea auto-constituirii lor în sfera particulară a esteticului – a unor teze filosofice ce vizează cupluri categoriale aparţinătoare ontologiei umanului: determinism obiectiv – instituiri teleologice, realitate – alternative, dialectica obiectivă a socialului – dialectica subiectivă, conştiinţă despre... – conştiinţă de sine ş.a. Aceluiaşi teritoriu aparţine raportul dintre viaţa cotidiană şi obiectivaţii. Ni se impune aici *o evidenţă ontologică* înăuntrul căreia devine posibilă detectarea unor precipitări tendenţiale care aparţin ontogenezei artei şi ştiinţei. Sursele artisticităţii şi artei, filoanele celor *două mari serii estetice* (abstractizant – evocativă şi mimetric – evocatoare) sunt desprinse prin urmărirea atentă a dialecticii trebuinţelor socioumane – obiectivaţii, nemijlocire – mijlociri în spaţiul vieţii cotidiene. Excursul sumar în acest set problematic este relevant nu doar sub aspect genetico-structural, ci şi pentru a evidenţia argumentele în virtutea cărora funcţionalitatea şi funcţiile artei, misiunea sa umanistă sunt supuse, în sistemul lukácsian, unor exigenţe de ordin ontologic.

[1] Georg Lukács, *Estetica*, I. Bucureşti, Edit. Meridiane, 1972, p. 285; cf. şi p. 95

Viaţa cotidiană, care cuprinde cea mai mare parte a vieţii umane, nu cunoaşte obiectivaţii închegate, de tipul ştiinţei şi artei, dar această stare de fapt nu trebuie înţeleasă în sensul lipsei de obiectivaţii, căci însăşi condiţia umană nu poate fi concepută în afara acestora. Munca şi limbajul au un asemenea caracter. Munca, de pildă, nu poate fi înţeleasă decât ca act teleologic şi, de aceea, presupune un anumit grad de reflectare justă a realităţii obiective. Când această reflectare aparţine gândirii şi vieţii cotidiene, problema obiectivaţiilor, formarea lor imperfectă, uneori neclară, chiar proteică, trebuie înţeleasă suplu, nuanţat, pentru a-i surprinde acele caracteristici şi tendinţe specifice care pot fi elocvente, în urma unei evoluţii complexe, şi dătătoare de seamă pentru mutaţiile structurale ce apar. Astfel, un fel de obiectivaţie ia naştere în produsul muncii, dar şi în procesul efectiv de muncă: o acumulare de experienţe, deprinderi, exerciţii spirituale ş.a.m.d., cu un caracter mai variabil, fluid, imprecis, comparativ cu fixitatea celor din ştiinţă şi artă. Aceasta se datorează faptului că, în cazul muncii, legăturile dintre obiectivaţii şi viaţa cotidiană sunt pătrunse de o nemijlocire funciară, întrucât apar şi se menţin numai pe fondul orientării acţiunii spre stări şi situaţii singulare de viaţă, ceea ce le stabileşte consistenţa şi capacitatea de fixare, spre deosebire de ştiinţă unde există totdeauna mijlociri, mai mult sau mai puţin depărtate şi/sau sesizabile. Aplecarea, din interes, spre concretul imediat are ca efect invers posibilitatea ca fixarea structurală a obiectivaţiei să nu fie reflexul (dorit, de altfel) al obiectualităţii obiective, ci să aibă o fundare/întemeiere subiectivă. Din aceste motive, gândirea cotidiană nu poate avea niciodată o atitudine ştiinţifică, deşi poate şi este necesar să absoarbă elemente ale ştiinţei, după cum, pe de altă parte, sensibilitatea cotidiană nu poate exersa o atitudine contemplativ-estetică specializată, deşi se lasă modelată de exigenţele artisticităţii. De fiecare dată, asimilarea obiectivaţiilor superioare înseamnă transformarea unor mijlociri în noi nemijlociri. „Ţine de economia necesară a vieţii cotidiene că în general oamenii receptează şi judecă întregul lor mediu ambiant – atât timp cât el funcţionează – numai pe baza funcţionării lui practice (şi nu pe baza esenţei lui obiective)”[1]. Aşadar, existenţa şi gândirea cotidiană sunt caracterizate prin legătura nemijlocită dintre teorie şi practică: „Împrejurările îi silesc pe oameni, ba chiar în majoritatea cazurilor, la o acţiune imediată. Firește, rolul social al culturii (în primul rând acela al ştiinţei) constă în aceea că ea

[1] Georg Lukács, *Estetica*, I., ed. cit., p. l05

descoperă mijlociri între o situaţie previzibilă şi forma optimă de acţiune corespunzătoare şi intercalează apoi aceste mijlociri. Dar odată ce acestea există şi au intrat în uzul general, ele pierd pentru omul care acţionează în viaţa cotidiană caracterul lor de mijlociri, şi nemijlocirea descrisă de noi intră din nou în vigoare."[1]

Viaţa cotidiană este privită ca „strat mai îndepărtat, mai adânc, fundamental şi mediator"[2], punct arhimedic pe traiectoria de intervenţie a obiectivaţiilor înăuntrul totalităţii intensive şi extensive a socialului. Circulaţia valorico-ideatică are loc în dublu sens, fără a suprima specificitatea straturilor existenţiale în discuţie, dar cu efecte de potenţare şi fertilizare reciprocă. Această motivaţie teoretică îi permite lui Lukács, în ontologia sa, integrarea ştiinţei şi artei în dialectica generală a momentului ideatic, întrucât, de pildă, acestea sunt analoge sub raport funcţional curentelor subterane de reacţii emoţionale, opinii, luări de poziţii ş.a. care participă, în spaţiul cotidianului, la autoreglarea şi reproducţia întregului social-istoric. Pe de o parte, „acţiunea stimulativă pe care o exercita unele nevoi insuficient conştientizate asupra celor mai importante obiectivaţii ale vieţii sociale poate deveni mult mai importantă decât este ea considerată de obicei", întrucât „chiar şi cel mai însemnat gânditor, politician, artist etc., trăieşte personal o viaţă cotidiană ale cărei probleme îl asaltează neîncetat prin evenimentele de zi cu zi din bucătărie, camera copiilor, piaţă etc.; toate acestea îi devin prezente şi declanşează în el decizii, chiar şi de natură spirituală."[3] Pe de altă parte, „însăşi viaţa cotidiană este mult mai puternic îmbibată de anumite obiectivaţii, valoroase sau nevaloroase, progresiste sau reacţionare etc., decât ar lăsa să se presupună"[4]. Însă, în depăşirea şi soluţionarea nucleelor problematice ale cotidianităţii sunt angajate forţe intelectuale şi structuri valorico-ideatice care aparţin unui alt orizont de prelucrare spirituală şi elaborare specializată.

În consecinţă, formaţiile spirituale iau fiinţă tocmai pentru că aduc soluţionări mai adecvate unor probleme şi trebuinţe concrete ale vieţii cotidiene. Ele nu împlinesc doar o simplă negare a nemijlocirii, ci o suprimare, conservare şi ridicare-la-un-nivel-mai-înalt.

---

[1] *Loc cit.*

[2] Georg Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, II., Bucureşti, Edit. Politică, 1986, p. 421

[3] *Ibidem*, p. 422-423.

[4] *Ibidem*, p. 422.

Deci, aceste specializări psiho-spirituale se constituie şi funcţionează numai sub presiunea orizontului de preocupări şi necesităţi propriu cotidianului, pe care îl ridică, însă, la un nivel superior, deşi distanţarea calitativă de structurile acestuia este în afară de orice îndoială. De pildă, sensibilitatea şi gândirea cotidiană se pot împotrivi cu succes, pot opune o rezistenţă victorioasă anumitor formule artistice – eventual, pseudo-novatoare – sau unor achiziţii ştiinţifice, însă, cu toate acestea, nu e vorba decât de un simplu refuz întreţinut de şi prin spontaneitatea şi nemijlocirea vieţii de fiecare zi. „Pentru ca ştiinţa (sau arta) care nu mai e conciliabilă cu cerinţele vieţii să poată fi învinsă cu adevărat, este necesar ca dintr-o negaţie spontană să ia naştere un nou tip de ştiinţă (sau artă), ceea ce înseamnă că terenul vieţii cotidiene trebuie din nou părăsit“[1].

Această stare de fapt care, în virtutea consideraţiilor genetico-ontologice, situează obiectivaţiile de tip ştiinţific şi artistic în prelungirea unor tendinţe – chiar dacă obscure – ale vieţii cotidiene localizează şi tipurile de exigenţe care li se aplică. Astfel, sub raport gnoseologico-ontologic, obiectualizările ştiinţifice şi artistice trebuie să-şi asume constrângerile categoriale ale adecvării, fără ca, prin aceasta, să le fie alterată, desigur, identitatea spirituală. Într-o evidentă dependenţă de aceste coordonate funcţionalitatea lor se infiltrează/insinuează în generalizările spontane, arareori controlate sau controlabile, ale bunului simţ, dovedind astfel o oarecare eficienţă în practica vieţii cotidiene. Aceste restricţii – opţionale, nicidecum normative – sunt vizate de Lukács în analizele *mimesis*-ului şi ideologiei.

De fapt, gândirea cotidiană, ştiinţa şi arta reflectă aceeaşi realitate obiectivă şi structurează formal conţinuturile prin aceleaşi categorii, dar, în funcţie de tipurile concrete de finalităţi ce decurg din viaţa socială, conţinutul şi forma reproducerii sunt diferite. O anume folosire a analogiei, de exemplu, poate avea rezultate însemnate în artă, dar nu şi în ştiinţă. Acest aspect este o confirmare a faptului că în viaţa cotidiană, la fel ca şi în orice obiectivaţie superioară, este angajat omul întreg/integral. În orice activitate umană, sunt antrenate/activate toate capacităţile umane – fapt care, însă, nu exclude de la sine contradicţiile. Specificul atitudinii oamenilor depinde în esenţă de gradul de obiectivare a activităţii lor. Aşadar, acolo unde aceasta atinge nivelul cel mai înalt, adică în ştiinţă şi artă, legile obiective ale acestora determină atitudinea oamenilor faţă de

[1] Georg Lukács, *Estetica*, I. ed. cit., p. 132

asemenea formaţiuni create de ei înşişi. Aici, Lukács introduce o distincţie între „omul întreg“ şi „omul integrat“. Acela care se exprimă într-o formă specializată este întotdeauna omul întreg, dar cu deosebirea dinamico-structurală foarte importantă că – spre deosebire de cazurile medii din viaţa cotidiană – însuşirile sale unitare mobilizate se concentrează oarecum în acel vârf care este îndreptat spre obiectivaţia avută de el în vedere. De aceea, când e vorba de atitudini care produc obiectivaţii determinate, se va vorbi de omul integrat, spre deosebire de omul întreg al vieţii cotidiene care, figurat vorbind, se întoarce cu întreaga suprafaţă a existenţei sale către realitatea imediată.

În viaţa şi gândirea cotidiană apar mijlociri tot mai multe, mai bogate, mai complicate şi mai depărtate, dar tot sub forma nemijlocirii caracteristice vieţii cotidiene. Societatea dezvoltă sisteme de obiectivaţii care au o independenţă pronunţată faţă de cotidian, dar care sunt în relaţii reciproce cu acesta. Viaţa cotidiană nu ar putea exista în afara acestor noi asimilări, dar nici acestea în afara vieţii cotidiene. Aici, Lukács are în vedere, în ultimă instanţă, procesul civilizatoriu, care constă în transformarea celor mai mijlocite obiectivaţii în nemijlociri. Cu toate acestea, sursele obiectivaţiilor diferă sensibil. Astfel, tendinţa dezantropomorfizantă, care culminează în ştiinţă, este inerentă *praxis*-ului cotidian; ea se impune ca de la sine, întrucât cu această condiţie finalizarea practicii însăşi poate fi înfăptuită. Necesitatea socială a artei nu are, însă, rădăcini la fel de fireşti: este necesară eliberarea de trebuinţele cotidiene, de o desprindere de alte obiectivaţii antropomorfizante: magice, religioase ş. a. Utilitatea nemijlocită poate fi pusă între paranteze numai după o îndelungată evoluţie şi specializare a simţurilor umane consonantă cu geneza unor noi trebuinţe socio-umane ce pot fi satisfăcute numai prin plăsmuiri cu o eficacitate de un cu totul alt ordin.

1.2. Seria ornamenticii: aspecte ontologico-genetice

Teoriile estetice îşi circumscriu, în virtutea principiilor în care se concretizează opţiuni valorico-interpretative, un orizont al exemplificărilor predilecte. Astfel, muzica, poezia lirică, ornamentica etc., sunt, de obicei, invocate de teoriile vertebrate pe ideea gratuităţii artei, după cum romanul, prin excelenţă, confirmă idealul orientărilor realiste. Mai interesante sunt, însă, demonstraţiile pe invers, adică testarea tezelor estetico-filosofice pe acele terenuri în care argumentarea lor are mai puţine şanse de reuşită. Deşi

se pierde din evidenţă, există un incontestabil câştig în planul consistenţei punctelor de vedere. Validarea unei teorii estetice – ca, de altfel, a multor alte demersuri de tip hermeneutic – trebuie urmărită prin punerea la probă în deschiderea oferită de falsificaţionalismul popperian.

Din acest punct de vedere, este interesant de sesizat poziţia nuanţată a lui Georg Lukács: din chiar punctul de pornire încearcă să preîntâmpine eventuale obiecţii. De aceea, apelează la exemplificări şi analize care indică ocolirea sistematică a confortului teoretic. În consecinţă, teza privitoare la virtuţile cognitiv-reflectorii ale artei este încercată şi pe terenul puţin favorabil şi neprimitor al ornamenticii, adică pe un teren ce pare a ilustra indiscutabil discursul obişnuit asupra plăcerii estetice: absenţa dependenţei de realitate şi a referinţelor la aceasta, ruperea de sfera finalităţilor centrifugale ş.a.m.d.

Interpretarea lukács-iană este structurată polemic: împotriva formalismului kantian, al intelectualismului – grăbit să identifice plăcerea estetică cu actul recunoaşterii unor proporţii/proprietăţi geometrice – şi împotriva obişnuinţei utilitariste de a reduce ornamentica la perfecţiunea tehnică. Discursul este de factură ontologico-tipologică, altoit pe interesante consideraţii genetico-reconstitutive. Identificăm aici unul din filoanele teoretice care, alături de surse ideologice, delimitează spaţiul lukács-ian al luărilor de poziţie în raport cu anumite orientări din arta contemporană. De fapt, Lukács urmăreşte *procesul de autonomizare al seriei artisticităţii abstractizante*. Sistemul de referinţă îl reprezintă viaţa cotidiană din conţinuturile căreia se desprind contradictoriu principiile structurale proprii *praxis*-ului estetic. Evoluţia constă în evidenţierea crescândă – motivată sub raportul trebuinţelor umane – a gratuităţii, fără, însă, a-i putea fi anulată – ci doar specificată – dimensiunea cognitiv-valorizatoare. Astfel, esteticitatea ritmului germinează, în perimetrul vieţii cotidiene, în măsura în care munca solicită o cheltuială mai redusă de efort, provocând astfel, şi tocmai de aceea, o senzaţie plăcută de uşurare, sentimentul stăpânirii sinelui şi al obiectelor implicate. Însă, în această ipostază, ritmul nu este decât un însoţitor al proceselor practice, utilitare. Diferenţierile apar şi se generealizează în celelalte domenii de activitate în dependenţă de trăiri şi experienţe permise de randamentul sporit; tendinţele spre autonomizare sunt potenţate de acompanierea ritmului mişcărilor cu exclamaţii nearticulate precis adaptate acestuia, ulterior cu melodii, dar mai ales de folosirea ritmului în evocările magice. Abia acum se

produce o primă mare desprindere de utilitate, întrucât magia presupune imitarea – conform unor finalităţi specifice – a unor fapte efective de viaţă. Din moment al vieţii reale, ritmul devine o reflectare a acestui moment. Valenţele reproductiv-reflectorii aparţin nivelului formal: nu vizează conţinuturi reale, ci forme determinate care articulează şi ordonează în mod obiectiv conţinuturi, făcându-le utilizabile pentru om. Însuşi caracterul evocativ al ritmului implicat în ritualul magic capătă autonomie abia după desprinderea de conţinuturile respective.

Lukács sesizează că, în analiza genezei esteticului, ne ciocnim de relaţia dintre agreabil/util şi frumos. Însă, în acelaşi timp, se îndepărtează de punerea kantiană a problemei. Dacă agreabilul presupune o situare înăuntrul existenţei concrete, atitudinea estetică implică o detaşare de vizările practice. Dar, dacă acest aspect era pus de Kant[1] în termenii indiferenţei faţă de obiect, Lukács sesizează că este vorba doar de o desprindere procesuală în şi prin care centrarea interesului asupra imaginii de reflectare ca atare nu suprimă raportarea la obiectul-referinţă. Dăruirea deplină, în receptare, faţă de lumea plăsmuită are loc pe fondul ne-indiferenţei faţă de conţinuturile reale. Lukács găseşte punţi de legătură între util şi frumos, esteticul însuşi luând naştere prin autonomizarea structurală şi funcţională a unor tendinţe care în activităţile utile sunt accesorii, colaterale, de interes secund, chiar secundar. Exemplară este, în acest sens, problema ornamenticii.

Există o serie estetică – de la împodobirea corpului, trecând prin decorarea uneltelor până la acel punct de ruptură – care exprimă/semnifică (în)tocmai procesul distanţării de practica vieţii cotidiene. Faptul că, de obicei, ornamentica este subordonată arhitecturii, contribuind la organizarea simbolică a spaţiului, nu falsifică situaţia, pentru că ornamentica, prin însăşi lipsa ei de cosmicitate, acceptă o asemenea subordonare/integrare. Ornamentica este lipsită de cosmicitate tocmai pentru că ignorează conştient obiectualitatea şi conexiunile lumii reale, aşezând în locul lor îmbinări abstracte de natură preponderent geometrică, rezultate firesc din capacitatea formelor abstracte de reflectare (ritm, simetrie) de a constitui, prin ele însele, plăsmuiri estetice de un gen aparte.

[1] Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 97, 114

În consideraţiile sale asupra ornamenticii, Georg Lukács se află pe terenul favorit al exemplificărilor kantiene şi croceene privind frumuseţea liberă/pură.

Ornamentica poate avea intenţie evocativă, deşi referenţialul concret pare a fi total absent. „Receptorul se găseşte nemijlocit sub acţiunea unor efecte formale care trec însă în cursul trăirii lui imediat în sfera conţinutului, astfel încât el se socoteşte cucerit de efectele de conţinut”[1]. Această metamorfoză este urmărită de Lukács sub dublul său aspect. În primul rând, în termenii esteticii filosofice – respectiv simbioza conţinutului cu forma –, este recunoscută capacitatea structurilor formale de a genera un orizont semantic; prin urmare, tehnicile formal-combinatorii nu sunt şi nu pot fi neutre sub raportul sensului. Ritmul, proporţia, simetria etc. se supun legităţilor general-estetice ale formei. Astfel, ritmul – ca element formal – are funcţii unificatoare – în măsura în care omogenizează conţinuturi eterogene –, selective, creatoare de atmosferă, ataşându-şi, prin chiar aceste trăsături specificante, *un telos evocativ*. Întrucât are „un pronunţat şi nemijlocit caracter afectiv”[2], precizează şi intensifică un câmp al stimulilor ce produc stări, pasiuni, dominante emoţionale. În al doilea rând, ansamblurile din seria artisticităţii abstractizante intră în raza de acţiune a codurilor culturale şi ideologice ce permit interpretări motivate istoric, chiar dacă arbitrare. În intuitivitatea senzorial-nemijlocită a ornamenticii, se află (con)topit un strat conceptualizabil ce angajează decodificări alegorice. Relaţionările motivate expresiv ignoră, suprimă sau violentează structurile obiectiv-obiectuale; în consecinţă, sensurile nu se pretează la fundarea ontică, ci iau fiinţă numai prin activarea unor convenţii psiho-socio-culturale. În ornamentică ne aflăm, (aşa)dar, nu în faţa lipsei totale de conţinut, ci a unui conţinut abstract, adică a unei forme extrem de specializate a conţinutului, care cere, prin însăşi aura sa de alegoric şi exotic, o interpretare concretă a generalităţii abstracte, o reducere la obiectualitate. Desigur, formele geometrice nu sunt legate organic de nici o obiectualitate concretă, şi, dacă astfel de forme (plante, animale, oameni) apar în ornamentică, nu pot avea nici ele o existenţă – întocmai – astfel, concret-senzorială, individualizată, ci trebuie să reprezinte simple hieroglife ale sensului lor, abreviaţii abstracte ale existenţei lor. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în ornamentică, sunt scoase din conexiuni şi relaţii reciproce cu mediul natural şi

[1] Georg Lukács, *Estetica*, I., ed. cit., p. 356.

[2] *Ibidem*, p. 303.

transpuse în relaţionări accidentale. Din aceste motive, conţinutul spiritual al unei plăsmuiri pur ornamentale nu poate fi decât unul alegoric.

Cu toate că, datorită unor motive istorice şi/sau estetice, graniţa dintre arta ornamentală şi cea figurativă poate fi estompată, apărând inevitabile formule de tranziţie, delimitările pot fi operate în plan teoretic cu suficient de mare uşurinţă. Luând ca etalon al împlinirii artistice seria *mimesis*-ului – singura care poate avea deschidere şi şanse în sensul constituirii, pe calea artei, a unei conştiinţe de sine –, Georg Lukács precizează: „acolo unde obiectele lumii exterioare concret-reale sunt încorporate unor sisteme estetice, ceea ce importă este mai întâi dacă aceste obiecte sunt reproduse primar conform structurii lor interne autonome sau dacă sunt transformate în ornamente în sensul formelor abstracte, dacă aşadar ele sparg prin adâncimea lor reală bidimensionalitatea formei ornamentale sau dacă obiectualitatea lor originară este redusă la indicarea abstractă, atât cât este necesar aici, a esenţei lor; în al doilea rând, dacă obiectele reale, care în realitate şi de aceea în reflectarea concretă există independent de mediul lor real, sunt reprezentate în plăsmuirea artistică drept părţi ale unor asemenea împletiri, sau sunt smulse din aceste relaţii, pentru a fi transformate în momente abstract-decorative ale corelaţiilor abstracte“[1]. După cum se observă, cele două criterii conduc spre circumscrierea pozitivităţii estetice a ornamenticii prin descripţii negative, respectiv prin evidenţierea a ceea ce lipseşte ornamenticii sau, mai bine zis, a ceea ce are ea în minus. Nu este vorba de carenţe estetice, ci doar de limitele înăuntrul cărora pot avea loc performanţele sale artistice. Astfel, ornamentica *nu are adâncime*; în sens literal: este bidimensională. În sens metaforic: ocoleşte, în/prin plăsmuire, problemele şi tensiunile vieţii reale. Prin revers, *adâncă* este arta capabilă „să configureze în mod veridic caracterul contradictoriu al vieţii în toate determinările lui hotărâtoare, în dinamica lor pe deplin desfăşurată. Cu cât tensiunea adusă la unitate a unor astfel de contradicţii concrete este mai mare, cu atât opera de artă va fi mai adâncă“[2]. Totodată, înfăţişarea contradicţiilor dinamice şi concrete presupune *relevarea* şi asumarea, în manieră estetică, a *negativităţii*. Orice ocolire a negativităţii sau orice compromis în faţa acesteia produce aplatizarea plăsmuirii, îndulcirea sterilizantă a imaginii lumii şi non-realismul atitudinal-

[1] *Ibidem*, p. 337.

[2] *Ibidem*, p. 358.

valoric. Ornamentica nu cade, însă, în raza de acţiune a acestui principiu, întrucât particularităţile sale structural-funcţionale o situează *dincoace* de respectivele exigenţei dilematice, făcând-o aptă pentru plăsmuiri cu efecte feerice, reprezentări ce preced disonanţa, stilizări ce restituie realităţii paradisul pierdut, pendularea între determinaţii supuse unei ordini afective neproblematizante ş.a.m.d. Privarea obiectelor de concreteţe, de mediu propriu şi relaţionări compoziţionale specificante are darul de a le înnobila cu o idealitate evocativă ce se pretează lecturii simbolice. De aceea, ornamentica nu este reductibilă la sistemul relaţiilor pur formale, neangajate sau vag angajate semantic, ci ia naştere din impulsul de a comunica conţinuturi esenţiale; structura formală este vehicol şi produs, totodată, al acestei aptitudini.

„În spatele fiecărei activităţi artistice – menţionează Georg Lukács –, se ascunde întrebarea: în ce măsură lumea aceasta este cu adevărat o lume a omului, o lume pe care este în stare să o aprobe ca fiind a lui proprie, adecvată naturii sale de om?“[1]. Această constatare ne permite disocierea ornamenticii veritabile de stările sale inadecvate. Astfel, ornamentica propriu-zisă e analizată de Lukács într-un cadru care depăşeşte, sub raport interpretativ, orizontal întrebărilor privitoare la natura sa formală. În măsura în care geneza componentelor (ritmul, proporţia, simetria ş.a.) este situată pe terenul vieţii cotidiene, seria estetică a ornamenticii este încapsulată într-un sistem categorial aparţinător ontologiei umanului. E de ajuns să ne gândim, de pildă, la faptul că proporţionalitatea este analizată ca o categorie a vieţii sociale, fiind exemplificată şi prin „calea de mijloc“ a eticii aristotelice. „Ar fi superficial să obiectăm că proporţia este aci doar o metaforă. Este de fapt mult mai mult. Acolo unde frumosul este o categorie a vieţii şi a artei, trebuie să ia naştere o atare legătură: nici în viaţă, nici în artă *frumuseţea* nu poate fi bazată pe valori estetice sau etice trecătoare sau relativă; ea *trebuie să determine în mod esenţial structura omului*“ (subl. n.)[2]. Astfel, principiul proporţionalităţii impune ornamenticii supunerea la obiectivitatea lumii socio-umane în referenţialul căreia trebuie să devină semnificativă. Fără îndoială, în alţi termeni se pune problema artelor care – deşi chemate, prin esenţa lor, să plăsmuiască o „lume“ (pictura, operele epice şi dramatice etc.) – eşuează în formulele unei ornamentici deghizate. Asemenea tendinţe abstractizante

[1] *Ibidem*, p. 276.

[2] *Ibidem*, p. 332.

în artele ce cad sub incidenţa principiului *mimesis*-ului, deşi pot fi motivate, sunt inacceptabile, întrucât deturnează sensurile istorice şi estetice ale ornamenticii autentice. Firească este integrarea principiilor abstracte ale experienţei estetice – care numai în configuraţii de tipul ornamenticii pot duce prin ele însele la plăsmuiri autonome valide estetic – în structuri artistice mai complexe unde dominant este principiul *mimesis*-ului; acesta, întrucât dispune de raportări de conţinut la om şi lume, este capabil să atingă treptele conştiinţei de sine. Ritmul, armonia, proporţia, simetria etc. – ca forme abstracte – suportă transfigurări în funcţie de imperativele acestei serii artistice alternative, diferite de la gen la gen, de la operă la operă ş.a. Însă, substituirea cosmicităţii cu norme specifice ornamenticii este nelegitimă şi, de aceea, este simptomul unei lumi alienate/alienante.

1.3. Cosmogeneza seriei *mimesis*-ului

Exprimările mimetice din perimetrul vieţii cotidiene sunt înconjurate cu o aură a evocării sentimentului. În primul rând, pentru că orice comunicare socială se îndreaptă de la omul întreg la omul întreg, şi, ca atare, nu se poate mărgini la simpla transmitere de conţinuturi conceptuale, ci apelează şi la afectivitate; chiar asimilarea spiritului ştiinţific de către structurile cotidianului nu schimbă radical situaţia, chiar dacă există o incontestabilă specializare a conţinuturilor. În al doilea rând, întrucât, de obicei, comunicarea are şi o infrastructură persuasivă, tinzând să convingă partenerul de o anume stare de lucruri, să-l determine la acţiune etc., există un recurs necesar la potenţele meşteşugului evocativ. Aceste tendinţe evocative ale *mimesis*-ului cotidian devin hotărâtoare în *mimesis*-ul magic de care se va desprinde apoi cel artistic.

Magia este esenţialmente evocativă. Mai întâi, pentru simplul motiv că numai efectele evocative cât mai potenţate produc şi întreţin, înăuntrul colectivităţii, credinţa necondiţionată în valoarea ceremonialurilor magice. Fără această fixare afectivă, obţinută cu mijloace evocative, ritualul magic îşi suspendă semnificaţia culturală. Totodată, însăşi natura reprezentărilor magice despre relaţia omului cu mediul său duce la intenţii evocative. De aceea, după cum remarcă Lukács, între funcţionarea vieţii cotidiene şi aceea a magiei nu este nevoie de nici o schimbare de direcţie, de nici o transformare calitativă, ci numai de o extindere şi intensificare a trăsăturilor deja existente.

În magie există convingerea că, prin imitarea unor procese sau obiecte din realitate, aceasta însăşi poate fi influenţată în sensul dorit. Lukács face distincţie între această imitare pentru care *cel puţin punctul de plecare este realitatea însăşi* şi reflectarea abstractizantă a unor simple elemente ale vieţii, ca în ornamentică. *De aceea, reprezentarea mimetică nu este lipsită de cosmicitate, precum ornamentica; chiar dacă conţinutul ei trece în fantastic, în ceva ce nu a fost văzut sau auzit niciodată, cele astfel constituite ridică pretenţia de a fi realitate, de a fi o imagine a lumii*. De aceea, dimensiunea evocativă dobândeşte în magie o poziţie centrală.

În timp ce în cotidian structura acţiunii coincide cu desfăşurarea temporală, reproducerea ei mimetică în magie pleacă tocmai de la punctul final, grupând şi modelând mişcările şi elementele care duc spre el, astfel încât produce asupra receptorului un efect convingător evocând ideile, sentimentele etc. dorite. Aceasta implică o înlăturare a accidentului, o ordonare specifică şi o accentuare a punctelor nodale. Totuşi, în acest punct nu apar încă principii radical noi, pentru că omiterea detaliilor nesemnificative din perspectiva teleologică specifică a acţiunilor etc. este o constantă a cotidianului. Dar, întrucât ansamblul este prelucrat consecvent din acest unghi, are loc o trecere a cantităţii în calitate, un salt de la formele de comunicare obişnuită spre constituirea unei plăsmuiri închise în sine, care vizează efecte evocative determinate. Acest aspect îi permite lui Lukács constatarea că liniile de plecare ale *mimesis*-ului magic şi ale celui artistic converg, la început, până la fuzionare. În chiar acest salt pe care îl face *mimesis*-ul magic faţă de comunicarea cotidiană este cuprinsă în germene divergenţa dintre mit şi artă sub zodia căreia se va produce mai târziu desprinderea şi autonomizarea artei, deşi în acest stadiu nu există nici cea mai elementară conştiinţă a acestei divergeri. Aceasta constă în recunoaşterea obiectului ca imanent sau transcedent, ceea ce determină intenţia fundamentală a *mimesis*-ului. Recunoaşterea finalităţii imanente a *mimesis*-ului echivalează cu orientarea efectului evocativ spre receptivitatea omului, deşi imaginea despre realitate este concepută ca reflectare. Finalitatea transcedentă presupune ca omul să urmărească prin *mimesis* influenţarea unor forţe imaginare ce stăpânesc situaţiile reale, efectele evocative fiind simple accesorii. Distanţa între cele două finalităţi nu poate provoca însă situaţii problematice şi nu pot influenţa geneza *mimesis*-ului magic, pentru că, pe treapta istorică respectivă, oamenii nu

pot urmări scopuri estetice autonome, iar, pe de altă parte, finalitatea transcedentă nu poate fi realizată cu succes decât prin urmărirea unui efect imanent. Lukács subliniază că, în mod paradoxal, transcedenţa magică se exprimă practic şi nemijlocit printr-o imanenţă foarte apropiată de estetic. Plăsmuirea magică implică o scoatere a elementelor trebuincioase evocării din continuitatea normală a cotidianului, acestea nemaifiind componente ale vieţii reale, ci reflectări ale unor părţi rotunjite în întreguri bine delimitate de cotidian. Dirijarea conştientă a elementelor evocative către un scop determinat, combinarea, aranjarea, ierarhizarea etc. acestora sunt, în viaţa cotidiană, aspecte accesorii în ansamblul comunicării, referindu-se doar la întregul conţinutului de fapte şi sentimente comunicat şi nu la forma comunicării şi, mai ales, nu la ordonarea strictă a detaliilor. *Mimesis*-ul evocativ în ipostaza cotidiană este numai o verigă mijlocitoare foarte importantă pentru ca realitatea să poată fi trăită, dar nimic mai mult: relaţia nemijlocită cu reflectarea este depăşită, interesând în ultimă instanţă aspectul cognitiv. Aceasta este însă, în concepţia lui Lukács, baza pe care poate apărea saltul calitativ spre o dirijare pur evocativă. Acest salt, după cum am mai subliniat, produce schimbări în însăşi reflectarea mimetică.

În cotidian, reflectarea este imediat comparată cu realitatea, iar efectul ei evocativ poate exista numai între limitele care nu alterează această raportare. Saltul pe care îl avem în vedere suspendă această nemijlocire concretă a relaţiei, dar nu relaţia ca atare, căci detaliile plăsmuirii mimetice vor fi comparate cu exigenţele receptorului, raportarea la realitate făcându-se, dar, într-un alt mod: nu mai este vorba de o episodizare concretă, ci de reproducere a totalităţii realităţii sau a unei părţi din aceasta în forma unei lumi.

Magia facilitează diferenţierea tendinţelor estetice ale cotidianului de acest cotidian tocmai pentru că urmăreşte reproducerea unui proces unitar şi încheiat al vieţii, fapt care permite dezvoltarea spontană a categoriilor estetice. Această reproducere rotunjită în chip de lume este făcută atât sub aspectul conţinutului, cât şi formal. *Plăsmuirea mimetică urmăreşte în mod necesar să transforme simpla succesiune a situaţiilor date într-o desfăşurare obligatorie a derivării unora din altele. Lukács consideră că aceasta nu constituie, însă, mai mult decât reflectarea fidelă a structurii cauzale a realităţii obiective, a conexiunlori ei cauzale reale. Aceasta din urmă trebuie păstrată în conţinuturile ei esenţiale*, pentru ca plăsmuirea mimetică să aibă valoarea unei

reflectări a realităţii, ceea ce, după cum am putut observa, este condiţia hotărâtoare a efectului evocativ.

Determinarea *din afară* a *mimesis*-ului magic va fi menţinută structural şi în estetic. Caracteristicile şi structura atitudinii estetice apar, aşadar, în mod inconştient şi spontan în virtutea necesităţii imanente realizării consecvente a *mimesis*-ului magic. Categoriile estetice se pot dezvolta şi sub un înveliş magic. Procesul ulterior de desprindere este declanşat de conţinuturi sociale care, prin natura lor, tind spre o evocare mimetică şi, de aceea, preiau şi remodelează din perspectiva noilor scopuri formele estetice, întorcând, astfel, elemente dezvoltate sub înveliş magic împotriva magiei înseşi. Aceste noi conţinuturi favorizează transformarea în act a acelei contradicţii dintre imanenţă şi transcedenţă proprii mimesis-ului magic încă de la apariţia sa.

Cosmicitatea operei de artă are, deci, o cosmogeneză. Configuraţia estetică se autonomizează prin desăvârşirea a ceea ce este estetic în sincretismul magic. Principii şi tehnici de autocentrare a plăsmuirii se desprind, treptat, de finalităţile *praxis*-ului magic. Sub aspect formal, temeiurile se află în reconstituirea atmosferei evocative, dominanta antropomorfizantă, detaşarea de spaţio-temporalitatea cotidiană, sugestiile generalizării tipizante, mecanisme de concentrare expresivă, selecţie, pregătire, episodizare, contrast, întârziere ş.a. mânuite cu intenţia, chiar dacă nemărturisită, de a dirija trăirile receptorului. Din punct de vedere subiectiv, lumea reprezentată este raportată exclusiv la om, iar, sub aspect obiectiv, este vorba de o receptare a totalităţii intensive proprii realului în concreteţea semnificativă şi plurisemnificantă a lumii operei. Aici se află secretul puterii şi eficienţei autonome a plăsmuirii artistice.

1.4. Exigenţa supunerii la obiectivitate

Majoritatea problemelor ontologiei lukácsiene sunt soluţionate efectiv – sau primesc deschideri interpretative cu şanse de reuşită – pe baza unei analize minuţioase a procesului muncii. Astfel, prin demonstraţii strânse şi disocieri fine, Georg Lukács reuşeşte să contureze aria unor teme filosofice – precum libertatea, obiectivitatea valorilor ş.a. – prin apel insistent la acest sistem de referinţă, separând – uneori chiar cu o siguranţă vehementă – aspectele lor autentice de orizonturile pseudo-interogative. Munca

este considerată model al oricărei practici sociale, întrucât este exemplară ontologic pentru înţelegerea raporturilor subiect-obiect.

„Arta, ca practică socială (ideologică), poate fi înţeleasă, în ultimă instanţă, numai după modelul praxisului, care este munca. Am putut constata că fiecărui act practic de muncă trebuie să-i premeargă o reflectare mentală cât mai fidelă cu putinţă a procesului tehnologic şi a lumii sale obiectuale. Această întrepătrundere a instituirilor teleologice – practice cu observarea fidelă a realităţii caracterizează şi subiectul creator din domeniul artei, precum şi – mutatis mutandis – receptivitatea artistică“[1]. Având în vedere contextul în care apar multe asemenea afirmaţii lukácsiene, putem spune că nu este vorba, în nici un caz, de normarea validării gnoseologice a obiectualităţii artistice (ceea ce ar fi o nepermisă reducţie!), dar nici de constructe teoretice cu intenţie explicativă. Lukács propune doar un model care indică aspectele cheie şi direcţiile în care ar trebui să înainteze interpretarea operei de artă. Constructul său hermeneutic permite dezvăluirea inserţiei produsului estetic în lume şi în raport cu aceasta. În fond, se fixează doar nucleul unei ontologii a subiectivităţii estetice în perimetrul interesului teoretic pentru stratul existenţial specific umanului. Căci, pentru Georg Lukács, definirea esenţei esteticului este echivalentă cu stabilirea poziţiei acestuia în sistemul relaţiilor dintre om şi realitatea înconjurătoare. Or, este evident că specificul subiectivităţii estetice nu poate fi elucidat decât după o prealabilă integrare în coordonatele unei teorii generale asupra subiectivităţii. Raporturile dintre complexele teleologice şi şirurile cauzale obiective, aşa cum apar în chiar cel mai elementar act de muncă, pot fi luate *ca model* pentru interpretarea genetico-funcţională a oricărui alt tip de instituire. Aşadar, nu este vorba de a urma calea unei reducţii. Lukács apelează la modelul respectiv doar pentru a trasa un unghi de atac, fiind, de fapt, preocupat să pună de acord două tendinţe contrarii ale instituirii artistice: pe de o parte, calitatea de act antropomorfizant, faptul că împinge în faţă cu necesitate, oriunde şi oricând, momentul subiectiv; pe de altă parte, pretenţia sau aspiraţia la valabilitate. Soluţia e întrevăzută tocmai în sensul potenţării subiectivităţii estetice, ceea ce adânceşte delimitarea sa de subiectivitatea cotidiană, propulsând-o ca alteritate calitativă a acesteia. Momentul personal-psihologic-subiectiv al subiectivităţii devine consistent-intensiv numai prin dăruire faţă de şi priză la realitate. Punctul de

[1] Georg Lukács, *Ontologia existenţei* sociale, II, ed. cit., p. 602.

vedere lukácsian este îndreptat polemic atât împotriva înţelegerii artei ca oglindire fidelă, „mecanică“ a unor situaţii de viaţă, cât şi a înţelegerii ei ca produs al unei subiectivităţi pure. O subiectivitate care face sistematic abstracţie de lumea obiectului sfârşeşte în formalism, pentru că eludează tocmai matricea care îi modelează profunzimea şi bogăţia.

În muncă – şi, de altfel, în multe acţiuni cotidiene – unitatea dintre subiectivitate şi obiectivitate e menţinută doar în măsura în care, mereu, transformarea obiectului nu poate fi operată în lipsa unei proiecţii subiective a structurii sale. De obicei, predomină un aspect sau altul: fie obiectul (în secvenţele alienante), fie subiectivitatea îşi revendică o atotputernicie pe care, de fapt, nu o are (în tendinţele mitologizante). Întrucât sunt de neocolit aceste pendulări – generate de accentuarea unui moment sau a celuilalt –, unitatea invocată nu există decât ca principiu regulator: asigură coeziunea procesului însuşi orientat spre o anume obiectivitate. Valabilitatea sa este fragmentară, întrucât atingerea scopului îi determină suprimarea sau doar suspendarea. Chiar atunci când această unitate este menţinută într-o înlănţuire de acte şi/sau acţiuni, continuitatea e structural condiţionată de procesul practic.

În artă, însă, unitatea subiectivitate-obiectivitate este încapsulată, menţinută, fixată şi singularizată – în concreteţea ei imutabilă – într-o obiectualitate. Gesturile artistice de obiectualizare/exteriorizare urmăresc deliberat o astfel de finalitate. Ambele momente ale unităţii în discuţie suportă o potenţare peste nivelul cotidian, devenind, aşa cum am arătat, alterităţi calitative ale acestuia. Are loc o schimbare de natură a conţinuturilor. Astfel, obiectivitatea este alta decât cea vizată de atitudinea dezantropomorfizantă, întrucât vizarea de tip estetic solicită descoperirea şi sondarea în realitatea însăşi a straturilor care îi desconspiră adecvarea la om şi complicitatea cu omul; pornind de aici, această vizare îşi asumă sarcina de a le dezvolta. Este, deci, o obiectivitate marcată uman. Iar subiectivitatea „nu este nici adaos, nici comentar, nici măcar o atmosferă ambiantă a obiectelor, ci un moment structural integrant al obiectualităţii lor însăşi, o componentă inalienabilă, ba chiar fundamentul existenţei-lor-întocmai-astfel“.[1] Georg Lukács consideră că teza hegeliană a înstrăinării de sine a subiectului şi reintegrarea în subiect oferă descrierea cea mai adecvată a acestor metamorfoze. În acest domeniu sunt valabile teze din *Fenomenologia spiritului*, în

[1] Georg Lukács, *Estetica*, I., p.559.

măsura în care acestea sugerează şi conturează mai clar şi profund specificul relaţiei dintre subiectivitate şi obiectivitate; însă, Lukács le schimbă intenţia şi sensul într-un context marxist de abordare a problematicii esteticului. Hegel – lecturat, deci, în paradigmă marxistă – este folosit în special pentru faptul că transformă „obiectul conştiinţei" în obiect al conştiinţei de sine. Cunoaşterea la Hegel nu este o receptare a substanţei în conştiinţă, prin care ar deveni bun al subiectului, ci este sinonimă cu însăşi transformarea substanţei în subiect, deci este conştiinţă de sine. „Această substanţă – arată Hegel – care este spiritul, este *devenirea* sa la ceea ce spiritul este *în sine*; şi numai ca fiind această devenire reflectându-se pe sine el este într-adevăr *Spiritul*. El este în sine mişcarea, care este cunoaşterea, transformarea acelui *în sine* în *pentru sine*, a *substanţei* în *subiect*, a obiectului *conştiinţei* în obiect al *conştiinţei-de-sine*, adică într-un obiect tot pe atât de depăşit, adică în *concept*. Această mişcare este cercul ce se reîntoarce în sine, care presupune începutul său şi îl atinge numai în termenul final"[1].

Opoziţia dintre conştiinţă şi conştiinţa de sine este similară celor două procese complementare: înstrăinarea de sine a subiectului şi reintegrarea în subiect. În atitudinea estetică ambele acte formează o unitate imutabilă. Modelul hegelian este apt să explice demersul acestor momente ale subiectivităţii estetice. Înstrăinarea de sine este echivalentă cu pierderea de sine a subiectului în lumea obiectului, reintegrarea în subiect producând mutaţii în fiecare din aceste elemente: o depăşire a obiectivităţii stricte prin subiectivizarea acesteia, şi o amplificare a potenţelor creatoare până la stadiul în care subiectivitatea individuală este depăşită prin orientarea spre genericul uman.

Rodnicia acestei supuneri a subiectivităţii estetice la proba existenţei ca atare se observă în faptul că apropierea, sesizarea, fixarea şi luarea în posesie a lumii – în general spus – este făcută astfel încât aceasta devine perceptibilă intuitiv în componentele sale adânci şi, totodată, într-o nemijlocire existenţială.

În acelaşi timp, subiectivitatea însăşi suportă o mişcare împotriva propriilor conţinuturi subiective singularizante, o descentrare. Altfel spus, e vorba de *calea unei desubiectivizări înăuntrul subiectivităţii.*

1.5. Cosmicitatea operei de artă

[1] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1965, p. 453.

Deşi estetica lukácsiană lasă mereu impresia că gnoseologizează, uneori până la saturaţie, fenomenul artistic, trebuie observat că, în egală măsură, acordă prestigiu/interes teoretic şi aspectelor valorice ireductibile. Cosmogeneza seriei mimetice a avut menirea de a surprinde acele noduri şi praguri ce asigură mutaţii esenţiale în sensul constituirii obiectivaţiei estetice; specializările atitudinale afectează planuri formale şi de conţinut. Cu toate acestea, opera de artă nu poate fi redusă la geneză. „O atare plăsmuire îi stă (receptorului - n.n.) în faţă nu numai ca sistem închis, dar şi ca ceva care nu poate fi schimbat, ceva existent independent de conştiinţa sa, pe care-l poate, ce-i drept, respinge – în totalitate ca şi în detalii –, dar în desfăşurarea căruia nu poate interveni“[1]. Ea este o existenţă suficientă sieşi. Procedeele şi tehnicile formale sunt acţionate astfel încât „să apară o lume independentă, care stă faţă în faţă cu omul, deşi creată de el, o *realitate* autonomă, care, asimilând întreaga viaţă intelectuală şi afectivă a omului, o înalţă, o sporeşte, o adânceşte, o intensifică“[2]. Obiectualitatea estetică propune o altă realitate, ordonată şi construită după norme şi intenţii specifice, a cărei validare nu depinde de confruntarea cu o realitate pre-existentă. Pentru a înţelege la adevărata lor semnificaţie nuanţările lukácsiene în această privinţă, trebuie menţionat că obiectualizarea şi obiectualitatea de tip estetic urmăresc deliberat efecte evocative, iar acest fapt presupune împlinirea caracterului de totalitate închisă şi autonomă. Am observat că încă *mimesis*-ul magic angajează o distanţare de cotidian şi suprimarea raportării practice, fixarea definitivă într-o structură independentă al cărei centru de greutate nu stă în exactitate, ci în provocarea evocării nemijlocite. Aceste determinaţii vor fi accentuate în atitudinea estetică propriu-zisă.

Se poate spune că *mimesis*-ul este, în viziunea lui Lukács, doar un principiu de interpretare a condiţiilor de eficienţă umană a producţiilor dinăuntrul unei serii estetice. Atât şi nimic mai mult. „Individualitatea operei este totdeauna ceva definitiv“[3]. Mai mult chiar: considerate în nemijlocirea lor, operele, marcate de individualitate, „sunt monade fără ferestre“[4]. Ele expun un soi de existenţă-întocmai-astfel cu o necesitate întemeiată şi

[1] Georg Lukács, *Estetica*, I., p. 438.

[2] *Ibidem*, p. 445.

[3] Georg Lukács, *Estetica*, II, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1974, p. 270.

[4] *Ibidem*, p. 271.

intangibilă. Sub aspect formal, această autonomie se concretizează în rotunjirea şi desăvârşirea interioară a plăsmuirii. Corespondentul în planul conţinutului este lumea artistică, încapsulată infinităţii intensive a operei ca microcosm. În ambele sensuri, este vorba de o prezenţă pe deplin autarhică. Totuşi, trecând dincolo de acest moment – evident, dar nesatisfăcător pentru a contura misiunea umanistă a artei –, constatăm că „adevărul formei artistice se bazează – în ultimă instanţă – pe aceea că neanulabila ei concreteţe spaţial-temporală, senzorial-sensibilă, individualitatea ei indestructibilă este mai mult decât un simplu „aici" şi „acum" şi „întocmai astfel", în măsura în care, fără a sparge imanenţa prezenţei concrete, fără a transcende imanenţa închegată a lumii operei, în ea sunt conţinute implicit acele momente prin care câte o întâmplare personală se află în conexiune cu procesul evoluţiei umanităţii. În felul acesta, ceea ce este semnificativ într-una din fazele ei este încorporat memoriei, conştiinţei de sine a genului uman"[1].

Opera poartă în propriile-i structuri dovada nemijlocită şi motivarea consistentă a autenticităţii sale. Nu e nevoie de o comparaţie cu un presupus prototip spre a-şi dovedi veracitatea. Respectivele puteri nemijlocite ale operei de artă sunt constatabile, mai întâi, în faptul că trăirile receptorului, în măsura în care captează intenţiile evocative, îşi au sursa exclusivă în configuraţia formală a operei individuale. Această nemijlocire este, dacă nu anulată, cel puţin depăşită odată cu actualizarea conţinuturilor, fază în care atitudinea estetică originară este părăsită în favoarea eventualelor raportări la întâmplări, stări, personaje etc., care au intervenit sau ar putea interveni în viaţa efectivă a receptorilor. Ca moment al procesului de influenţă – dinspre operă spre viaţă –, comparaţia este inevitabilă şi dezirabilă. Dacă, însă, este menţinut numai la acest nivel, actul receptor ignoră specificul estetic al produsului artistic, coborându-l la calitatea de simplu document al cunoaşterii lumii – ceea ce, dacă nu aste chiar inexact, este prea puţin. Suntem, de pildă, încă pe terenul artei atunci când apreciem că Shakespeare sau Balzac au descoperit şi modelat tipuri artistice relevante pentru epoca lor, sau că opera lui Tolstoi are autenticitate istoriografică. Dacă această tendinţă de asimilare a lumii artistice cu referinţele heteronome este dusă până la capăt, se fixează o eroare. Sensibil la nuanţe, Lukács precizează: „Imanenţa nemijlocirii se încheie la un nivel superior: la cel al trăirii „lumii" proprii, incomparabile – şi în acest sens din nou monadice – a operei

[1] *Ibidem*, p. 272.

respective“[1]. Substanţa spirituală aparţine operei ca definitiv fixată şi, în felul ei, desăvârşită, în sensul că îşi este suficientă sieşi. Prin urmare, segmentul de umanitate pe care îl ridică la rangul conştiinţei de sine îi este intrinsec, fiind întrupat după exigenţele formal-evocative ale artisticităţii. Prezenţa sa în conţinuturi concentrate şi cu semnificaţii puternic accentuate determină ca trimiterile/raportările la realitatea extrinsecă să fie necesare – căci, de ce nu, arta iluminează realul –, dar şi integrate unui circuit de întoarcere spre plăsmuirea însăşi. Astfel, omul integrat este afectat de impactul cu lumea operei, iar reverberaţiile modificatoare asupra omului total al vieţii cotidiene sunt dincolo de orice îndoială. Plăsmuirea estetică serveşte exclusiv ţelului de a-l lămuri pe om asupra condiţiei sale; ridicându-l deasupra cotidianităţii, îi oferă calea luării în posesie a propriei lumi. Mai întâi, în sensul că promovează omenescul din om. Apoi, în sensul că amănuntul – întâmplător, poate – este intensificat până la rangul de univers semnificant necesar în el însuşi. În sfârşit, realul este trezit la o existenţă estetică, întrucât, fără a opera transcenderi spre a localiza sfera de aplicare a sensului artistic, intră în funcţiune modele ele inteligibilizare sensibilă a spaţio-temporalităţii cotidiene.

Aceşti centri nervoşi ai esteticii lukácsiene apără autonomia artei mai puternic decât orice variantă estetistă. De pildă, ideile de „cosmicitate a artei“, „om integrat“, „mediu omogen“ prezintă curioase analogii – consecinţele teoretice fiind însă deosebite – cu reflecţiile lui Dufrenne privitoare la obiectul estetic, evoluţia percepţiei de la contactul nemijlocit cu sensibilul spre lumea reprezentată şi cea exprimată ş.a. Tratamentul aplicat de Lukács problemei ireductibilului valoric al operei de artă pare a sugera că ipostazierea acesteia în termenii disputei „autonomie sau heteronomie“, „artă pentru artă – artă cu tendinţă“ este lipsită de sens şi orizont interpretativ. Ea este exagerată antinomic din considerente ce depăşesc interesele teoretice ale esteticii, în ceea ce se poate numi, în sens larg, ideologii culturale. Căci supunerea la obiectivitatea reală este doar un imperativ al adâncimii subiectivităţii creatoare şi receptoare, după cum originarea substanţei spirituale a operei este situată în afara acesteia. Totuşi, încatenarea lor estetică trece în ceva calitativ deosebit: subiectivitatea obiectualizată şi conţinuturile transfigurate estetic suferă o deplasare structurală în direcţia autotelismului valoric. Or, aici se aplică legea nontransponibilităţii.

[1] *Ibidem,* p. 275-276.

2. Arta – formă a conştiinţei de sine

2.1. Un cuplu categorial: „antropomorfizare“ – „dezantropomorfizare“

Estetica lui Georg Lukács poate fi apreciată ca tentativă de elaborare, dintr-o perspectivă particulară, a unei ontologii a umanului. Aceasta pentru că îşi propune nu doar să diferenţieze numai la nivel logic esteticul de celelalte forme ale spiritualităţii, ci urmăreşte în primul rând, modul în care se constituie, în istorie, tipurile fundamentale de instituiri şi funcţiile acestora în raport cu condiţia umană. Metoda istorico-sistematică (ontologico-genetică) îi permite, astfel, depăşirea cadrului strict al analizei atitudinii estetice spre o conturare a coordonatelor unei ontologii particulare a umanului. Lukács studiază, de fapt, relaţia subiect–obiect în general, evidenţiind particularităţile, specificul, autonomia esteticului în ansamblul relaţiilor prin care omul se afirmă în lume, în-raport-cu-lumea-ca-parte-a-lumii. În acest context, cuplul categorial „antropomorfizare–dezantropomorfizare“ şi „om total-om integrat“ au un statut ontologic aparte, cu profunde implicaţii pentru o teorie marxistă a valorii. În primul rând, pentru înţelegerea valorii ca raportare specific umană la realitate. În al doilea rând, pentru argumentarea nuanţată a conceptului „subiect axiologic“ şi a modului în care funcţionează în valorizările individuale criterii extra-individuale, condiţionate social-istoric, şi, deseori, cu o semnificaţie general-umană (deşi nu întotdeauna există conştiinţa acestui fapt). În al treilea rând, întrucât aceste atitudini sunt analizate atât în funcţionalitatea lor cotidiană, cât şi specializată (în obiectivaţiile superioare), teoria lui Lukács oferă puncte de sprijin pentru unificarea tacită a unei teorii generale a valorii cu teoriile valorilor particulare, şi mai mult, cu cercetările psihologice, sociologice, etc., asupra faptelor şi acţiunilor cotidiene prin care se concretizează valorile.

Vom sugera, în acest sens, doar câteva direcţii de argumentare.

Dezantropomorfizarea constă în epurarea reflectării realităţii de conţinuturi subiective: coloratură afectivă, voinţă şi dorinţe, credinţe, speranţe ş. a., care însoţesc orice acţiune umană. Ştiinţa tinde spre un asemenea model de cunoaştere: dezantropomorfizantă şi dezantropomorfizată, adecvată însuşirilor, relaţiilor şi conţinuturilor obiective. Necesitatea ei derivă din exigenţele practicii: orice inacdevare la obiect este sursă de eşec.

Raporturile subiect-obiect au însă întotdeauna şi o răsfrângere în planul subiectivităţii. Omul raportează propriile rezultate, acţiuni, obiectele şi lumea în totalitatea ei la condiţia sa: apreciază, ierarhizează, ordonează etc., în raport cu trebuinţe, necesităţi, impulsuri, aspiraţii (reale, dorite sau iluzorii) ce-i aparţin şi-l definesc. Acest tip de atitudine este studiat de Lukács în măsura în care îl conduce spre desprinderea de cotidian şi autonomizarea crescândă a esteticului, dar implicaţiile sunt mult mai largi, întrucât sugerează un tip de atitudine specifică fiinţei umane: valorizarea.

Desigur, Lukács analizează antropomorfizarea şi dezantropomorfizarea ca stări ideale menite să explice statutul obiectivaţiilor superioare în raport cu viaţa cotidiană, dar, de fapt, nu le rupe total de viaţa nemijlocită. Argument: omul este întotdeauna un om total, înzestrat cu raţiune, voinţă, capricii, dorinţe, idealuri, convingeri, pasiuni, ş.a.; aceste facultăţi nu sunt separate unele de altele, ci formează o totalitate complexă, cu interacţiuni, influenţe şi presiuni reciproce; ca atare, specializarea conştiinţei (în cazul ştiinţei, de exemplu) este doar o relativă punere între paranteze a unor capacităţi şi accentuarea altora, dar fără ca celelalte să fie anihilate sau total pasive: aşadar, cunoaşterea ştiinţifică are, de fapt, întotdeauna o fundamentare axiologică (în punctul de pornire, orientare, elaborare şi finalizare).

Antropomorfizarea, în viziunea lui Lukács, cuprinde grade distincte (cotidian – obiectivaţie specializată; individualitate strictă – subiectivitate de clasă – general uman) şi modalităţi distincte prin care se manifestă (artă, religie, magie, filosofie – în analiza lukácsiană; în sens mai larg – totalitatea valorilor particulare). Importante, în acest sens, ni se par următoarele constatări: a) profunzimea şi bogăţia subiectivităţii depinde de gradul în care aceasta poartă în sine povara, încărcătura lumii reale, de multitudinea relaţiilor/contactelor cu realitatea; b) general-umanul se afirmă în/prin umanitatea concret-istorică; c) subiectul axiologic este condiţionat istoric (model cultural, clasă, naţiune etc.), etnic, biologic etc.; d) valorile reprezintă, în măsura în care depăşesc prin semnificaţii interese conjuncturale, instrumente ce propulsează colectivităţile concret-istorice în direcţia universalizării generice.

Analiza gradelor de antropomorfizare permite nuanţarea relaţiilor dintre valorizări şi valori, a descentrărilor succesive în actele de valorizare pentru a le conferi autenticitate. Combinarea modalităţilor efective de realizare a antropomorfizării cu paleta

complexă a necesităţilor şi aspiraţiilor umane contribuie la stabilirea unui tablou al valorilor.

Pentru Lukács, atât subiectul epistemic cât şi subiectul axiologic nu se confundă cu subiectul real, ci reprezintă specializări, în direcţii şi cu intenţii precise a capacităţilor subiectului real. Mai mult, această concluzie este susţinută, în primul rând, de faptul că antropomorfizarea şi dezantropomorfizarea sunt atitudini cognitive distincte ce răspund celor două necesităţi umane fundamentale: cunoaşterea realităţii propriu-zise şi cunoaşterea de sine.

„Valorile – remarcă Lukács – pot lua naştere numai prin procesul de obiectualizare – exteriorizare“[1]. Aceasta înseamnă că antropomorfizarea şi dezantropomorfizarea au calitatea de elemente active ale existenţei sociale când vertebrează acele instituiri care sunt răspunsuri – din perspectiva unor trebuinţe şi aspiraţii validate social-istoric – la alternative concrete. Valoarea este încorporată obiectualităţii în/prin care instituirea este realizată adecvat. Obiectivitatea valorii aparţine într-o asemenea măsură obiectului social care a declanşat instituirea încât, observă Lukács, „la nivelul vieţii cotidiene nemijlocite ia naştere (...) tendinţa de a contopi ontologic existenţa (obiectivitatea, ca şi obiectualizarea) şi valoarea“[2]. Având ca model geneza ontologică a valorii în procesul muncii – unde alternativa folositor-nefolositor este instituită ca problemă a utilităţii –, Lukács adânceşte analiza caracterului concret al raportului valoric, semnificaţiile şi reperele axiologice fiind puse – ca urmare a ecuaţiei trebuinţe-obiectivaţii/obiectualităţi corespunzătoare – în formula ipotetico-deductivă „dacă..., atunci...“. O consecinţă importantă pentru estetică se desprinde de aici: opera de artă va fi confruntată cu trebuinţe estetice de nivelul conştiinţei generice. Georg Lukács pune în faţa artei rigori similare imperativului categoric din etica lui Kant.

2.2. În-sinele şi pentru-noi-ul estetic

Prin categoriile de în-sine şi pentru-noi, Lukács analizează suportul gnoseologic al raporturilor valorice. Instituirea valorii autentice este dependentă de modul în care are loc aproprierea cognitivă a obiectului de către subiect, fără, însă, a fi reductibilă la

[1] Georg Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, II, p. 407.

[2] *Ibidem*, p. 434.

această dimensiune/exigenţă. Respectivele categorii sunt considerate de Lukács doar ca invarianţi structurali de nivel elementar ai oricărei imagini asupra lumii, în sensul că nu e posibil – nici în viaţă, nici în ştiinţă sau artă – un act care să aibă drept conţinut relaţiile oamenilor cu lumea şi cu aspectele lor semnificante/semnificative – practic şi/sau valoric – decât dacă e constituit pe o anumită viziune despre în-sine şi pentru-noi. Prin aceasta, actele şi activităţile capătă o întemeiere mentală şi afectivă. Categoriile de în-sine şi pentru-noi exprimă, aşadar, acel raport existenţial care generează ireductibilul condiţiei umane. De fapt, este vizat stratul în care devine posibilă joncţiunea subiect-obiect şi, desigur, autoconstituirea subiectului ca subiect. În acelaşi timp, disocierile teoretice permit evidenţierea trăsăturilor care le propulsează într-un orizont al relevanţei ontologice.

O primă constatare lukácsiană este privitoare la caracterul eterogen al în-sinelui şi pentru-noi-ului: tendinţa reproducerii juste a realului – ca exigenţă ontic-ontologică de supunere la obiectivitate – coexistă cu felurite conţinuturi şi accente sufleteşti – fireşti, în măsura în care problemele ce se pun sunt intim legate de existenţa concretă a omului. Momentele mentale şi afective se pot fixa ca dominante cu acţiune divergentă. Este suficient să ne gândim, de pildă, la elaborările mitologizante ale în-sinelui. În general, fetişizarea acestuia are ca sursă necunoaşterea potenţată subiectivist, iar epurarea de humusul psihologic al unor asemenea concepţii presupune intensificarea, alternantă, a tendinţei contrarii.

De fapt, orice imagine a lumii este legată – evident sau mediat – de dorinţa de orientare în realitate; în consecinţă, nevoile practice şi teoretice sunt indisolubil ataşate gamei trebuinţelor sociale, fie acestea etice, religioase, ideologice. Lukács fundează relevanţa ontologică a obiectivaţiilor ce se înscriu în cele două serii atitudinale – cea dezantropomorfizantă şi, respectiv, antropomorfizantă – prin atenţia acordată mişcărilor posibile ale subiectivităţii împotriva ei însăşi. Astfel, pentru-noi-ul este conceput ca un corelat subiect al în-sinelui, întrucât în-sinele însuşi implică un model al comportării subiective faţă de el, şi, mai mult, trăsăturile generale ale unei tipologii a pentru-noi-ului sunt conţinute, cel puţin ca latenţă, în diferenţierile tipologice ale în-sinelui. Se poate observa, în acest sens, că ştiinţa amplifică intenţia de obiectivitate, anihilând caracterele emfatic-subiective care distorsionează imaginea în-sinelui ca atare. Atitudinea ştiinţifică

tinde să asimileze obiectivitatea lumii ruptă de încărcături subiective, impunînd concluzia practică în virtutea căreia în-sinele înseamnă independenţa existenţei faţă de conştiinţă. Abia astfel, concluzionează Lukács, „în universul real şi în cel gândit, pământul şi omul capătă poziţia care le revine în mod obiectiv“[1].

În-sinele poate fi definit, arată Lukács, numai printr-o disociere netă între fiinţă şi conştiinţă; în acest plan, el este sesizabil în formula unei generalităţi gnoseologice, ca o abstractitate fără trimiteri la conţinuturi, deci ca punct de plecare al oricărei comprehensiuni aplicate realului obiectiv spre a-i restitui veridicitatea la nivelul concreteţii însuşite spiritual. Pentru noi-ul – ca pol coordonat subiectiv al în-sinelui – cuprinde modele, localizabile sub raportul conţinutului, ale în-sinelui, fiind mărturii obiectualizate ale modului în care acesta este asimilat, înăuntrul unui spaţiu social-istoric, de ansamblu comportamentelor posibile ale omului faţă de realitate. Dacă în-sinele este preponderent o categorie a fiinţei în genere, pentru-noi-ul evidenţiază pregnant fiinţa-întocmai-astfel. Distincţia nu este însă exclusivă, mai ales în cazul artei. Atitudinea estetică vizează lumea omului. Pentru subiectivitatea individuală, această lume este o existenţă în sine, produs, însă, al activităţilor conştiente. Acest ultim aspect – tranzitoriu pentru ştiinţă, întrucît lumea omului este studiată ca obiect ce interesează prin structurile sale obiective, oricâte diferenţe s-ar invoca spre a-i circumscrie specificitatea – este punctul de încercare al oricărei arte. Tocmai de aceea în-sinele nu mai poate apărea în forma lui abstractă ce-i exprimă autonomia, ci ca ferment omniprezent într-o concreteţe intuitivă. În punerea sa estetică, în-sinele conţine elemente ale pentru-noi-ului, realitatea vizată trimite la om, fără a fi vorba de o simplă impresie subiectivă, întrucât facerea-de-sine a omului este un proces obiectiv ce se desfăşoară independent de conştiinţa celor implicaţi în el. „În actul de încatenare estetică – subliniază Georg Lukács –, în-sinele se află totodată pretutindeni şi nicăieri, determinând imperativ orice moment individual şi ascuns necontenit – deseori până la imperceptibilitate – de activitatea creatoare“[2]. Pe această cale, arta salvează ceea ce ştiinţa anulează: aspectul subiectiv al creării de sine a umanităţii, respectiv destinul individualităţii implicate – conştient sau nu – într-un proces ce-l depăşeşte, întrucât aparţine obiectivităţii sociale, dar pe care şi-l asumă ca

[1] Georg Lukács, *Estetica,* II, p. 242.

[2] *Ibidem*, p. 258.

aparţinându-i. O asemenea individualitate manifestă o tendinţă de universalizare în direcţia genului, dar fără a-şi anula determinaţiile prin care este întocmai-astfel, ci refuză doar să fie prizonierul orizontului unei subiectivităţi strict private. „Din punctul de vedere al acestei conştiinţe de sine (căci despre aceasta este vorba – n.n.), toate sentimentele, toate convingerile sau faptele, fie ele bune sau rele, îşi au adevărul lor, cu condiţia numai să nu se confunde în acest flux fără urmă, ci să devină momente ale modificării lui“[1].

Deconspirând ceea ce ştiinţa pune deliberat între paranteze, arta îşi desfăşoară o vocaţie, nicidecum o limită, are o tendinţă divergentă, dar, simultan, constructiv-valorică, neurmărind nicidecum suprimarea obiectivităţii în-sinelui. Mai întâi, pentru că momentul subiectiv invocat trebuie să devină vizibil înăuntrul în-sinelui ca parte integrantă a lui, organică, interioară şi imanentă. Aşadar, subiectivitatea care face obiectul artei nu are altă menire decât aceea de a facilita trăirea nemijlocită a omenescului ca în-sine. „Căci – precizează Lukács – conştiinţa de sine trezită de evocarea artistică ar fi o autoînşelare, o frază goală, ba chiar o impostură, dacă conţinutul ei nu ar fi – în ultimă instanţă – un moment semnificativ pentru evoluţia umanităţii, şi anume întocmai astfel cum a fost sau cum e în sine”[2].

Deşi suportă metamorfoze profunde, esenţiale, chestiunea în-sinelui rămâne probantă şi pentru atitudinea estetică. Acest fapt va permite lui Georg Lukács să surprindă suportul gnoseologic al valorii estetice şi, în prelungire, să atribuie artei de mare calibru calitatea de conştiinţă de sine a omenirii, desigur, în contexte şi cu mijloace social-istorice. În acelaşi timp, oferă deschideri promiţătoare în sensul delimitării unor trăsături ale subiectului estetic, privit ca subiect axiologic determinat. Astfel, dacă subiectul epistemic presupune o performanţă în sensul dezantropomorfizării, subiectul artistic ia fiinţă printr-o purificare înăuntrul subiectivităţii, suprimând numai ceea ce este privat-particular în subiect. Radicalizarea e orientată spre eliminarea arbitrarului subiectivist, dar cu o conservare şi potenţare a subiectivităţii înseşi. Acest subiect ajută şi pune o lume să se ilumineze, să se perceapă şi priceapă; fiind o prezenţă discretă în structurile operei, nu se expune vehement, nici nu ajustează în-sinele după canoane emfatice. În acelaşi timp, propune lumea operei ca model al în-sinelui – deci ca un posibil

[1] *Ibidem*, p. 266.

[2] *Cf. ibidem*, p. 260.

pentru-noi – intangibil pentru o subiectivitate aleatoare. O precizare de principiu în analiza valorii estetice este astfel posibilă, chiar dacă dificil de mânuit în plan operaţional: „în opere se poate constata cu exactitate unde această luptă a subiectivităţii cu sine însăşi a eşuat, tot aşa şi în reflectarea ştiinţifică pot fi despărţite una de alta adevărul şi eroarea“[1].

Afirmând primatul în-sinelui şi exigenţa adecvaţiei pentru-noi-ului la acesta, Lukács acceptă o infrastructură gnoseologică a oricărei valori, inclusiv a celei estetice. De aceea, însuşi conceptul de *mimesis* va căpăta o semnificaţie ontologică ce înglobează – şi, deci, depăşeşte, evident – sfera esteticului. Acest demers este în perfectă consonanţă cu postularea muncii ca model al oricărei practici sociale. În cadrul acesteia, „existenţa pentru noi a produsului muncii devine o însuşire a lui obiectuală, existentă în mod real, tocmai acea însuşire prin care acea existenţă pentru noi îşi poate îndeplini funcţia ei socială dacă este corect instituită şi realizată. Prin aceasta ea devine valoroasă (în cazul eşecului, lipsită de valoare, opusă valorii). Numai prin obiectualizarea reală a existenţei pentru noi pot să apară în mod real valori. Faptul că pe trepte superioare ale societăţii valorile îmbracă forme mai spirituale nu suprimă importanţa fundamentală a acestei geneze ontologice“[2]. Acest model teoretic ni se pare destul de sugestiv pentru a explica şi valoarea estetică, dar, totuşi, insuficient.

Indiscutabil, Lukács reuşeşte să convingă atunci când analizează modul în care extensiunea în-sinelui (respectiv umanitatea concret-istorică) este însuşită de, în şi prin intensiunea pentru-noi-ului estetic (opera). Poate, însă, fi redusă opera de artă doar la calitatea unui pentru-noi, aidoma altor obiectualităţi care încorporează valori? Fără a-şi pune explicit întrebarea, Lukács intuieşte dificultăţile ce survin. De aceea, oscilează: „Dacă vrem să reducem această conformaţie specifică a operei de artă la termeni categoriali (...), categoria de pentru-noi tinde de la sine în primul plan“[3]; numai înainte, însă, afirmase: „opera constituie în mod primar şi firesc pentru-noi-ul în reflectarea estetică, însă un pentru-noi care – nemijlocit – întruneşte în el caracteristici importante

[1] *Ibidem*, p. 259.

[2] Georg Lukács, *Ontologia existenţei sociale,* Edit.politică, 1975, p. 308.

[3] Georg Lukács, *Estetica,* II, p. 276.

ale în-sinelui“[1]. Opţiunea este pentru această ultimă variantă. Chestiunea pe care o punem este de o importanţă decisivă pentru clarificarea modului în care Lukács înţelege dimeniunea reflectorie a artei. Pentru-noi-ul ridică pretenţia confruntării imaginii cu realitatea, ceea ce atrage după sine presiunea fidelităţii. A accepta că opera de artă are caracteristicile unui în-sine presupune a-i valida autonomia. Oscilaţiile textului lukácsian – situate dincolo de nuanţări! – provin fie din intenţii şi delimitări polemice – deseori aluzive sau în subtext –, fie din căutarea unei soluţii de mijloc prin care să salveze şi specificitatea artei, dar şi infrastructura sa gnoseologică. Consideraţiile privitoare la cosmicitatea operei de artă şi la determinaţia logică a pentru-sinelui conturează o soluţie plauzibilă. Se poate afirma că, în viziunea lui Lukács, obiectualitatea estetică *solicită şi are dimensiune referenţială,* în raport cu realitatea umană, *dar nu acceptă şi nu poate avea referent*. Şi aceasta pentru că, deşi trimite mereu la/spre/în real, trimite, de fapt, de fiecare dată, spre propria sa lume: cea a plăsmurii. Închiderea sa nu înseamnă izolare şi dezinteres faţă de oamenii concreţi şi destinele lor, nici indiferenţă faţă de efecte. În-sinele real este asimilat şi suprimat ca moment în imanenţa plăsmuirii. Opera, deci, îşi anihilează alteritatea (lumea, realul) prin asumare, refuzând pe această cale o confruntare limitativă. Mai mult: este în opoziţie făţişă cu ceea ce îi este deosebit, pentru că numai astfel îşi menţine profilul calitativ. Totodată, opera regăseşte în lume ceea ce deja are şi dăruieşte lumii, după cum lumea (ca umanitate reală) accede în operă la o conştiinţă de sine. Astfel, acel pentru-noi din în-sinele condiţiei umane – caracterizat ca tendinţă de a releva omenescul din om – este împlinit prin conştientizare artistică. Subiectivitatea însăşi – care nu este doar evocată, şi nu se actualizează în stricta-i individualitate privată şi privativă – suportă o amplificare, capătă o intensitate, un orizont de căutări şi interogaţii imposibil de atins în viaţă sau prin alte tipuri de obiectivaţii. Asemenea argumente par a sta la baza caracterizării operei de artă ca un pentru-sine. În toate aceste delimitări este prezentă/invocată referenţialitatea, deşi lipseşte referentul. De aceea, deşi valoarea estetică are o indiscutabilă infrastructură gnoseologică, virtuţile operei de artă provin din faptul că aceasta este, după cum spune Lukács, „modul suprem, cel mai bogat

[1] *Loc cit.*

şi cel mai desfăşurat de manifestare al subiectivităţii umane. Puterea ei de a face ca subiectivitatea să ajungă în oameni la expresie, la înflorire, este în sine nelimitată“[1].

2.3. În căutarea genericului

Georg Lukács realizează în estetica sa elaborarea unei concepţii asupra condiţiei umane dintr-o perspectivă particulară. Tezele ontologice care constituie fundamentul esteticii sale privesc două aspecte: 1) dependenţa bogăţiei şi profunzimii creatoare a subiectivităţii de raporturile sale cu obiectivitatea; 2) diferenţierea atitudinilor prin care progresează şi se dezvoltă genul uman de actele prin care acesta devine conştient de sine.

Marea artă este conştiinţă de sine a omenirii, fapt condiţionat de faptul că: a) obiectivitatea însăşi care este vizată conţine în sine amprenta subiectivităţii; selecţia elementelor şi situaţiilor semnificative pentru modul specific uman de existenţă este sinonimă conştientizării unui moment din crearea de sine a genului uman; b) în procesul înstrăinării de sine a subiectului în lumea obiectului are loc o depăşire a strictei particularităţi înspre generic.

Interpretarea marxistă desfăşurată de Georg Lukács defineşte condiţia umană nu numai prin acele trăsături distinctive, ireductibile calitativ, care singularizează existenţa omului în raport cu alte specii, ci şi prin aptitudinea de a întreţine momentul reflexiv asupra propriei naturi. Desigur, conştiinţa este inerentă oricărei activităţi omeneşti. Însă, în activitatea practică, ştiinţifică etc., trebuie să predomine obiectivitatea, conştiinţa subiectivă neavând, în final, o importanţă decisivă. Aceasta este indispensabilă în geneza creaţiilor generic-umane, dar abia creaţiile însele sunt, în obiectivitatea-obiectualitatea lor, indici şi purtători ai modului uman de fiinţare. Anumite atitudini (angajate de artă, filosofie, etică) nu mai ating suprimarea subiectivităţii în obiectivitate – ca în muncă, de pildă –, ci o suprimă ca subiectivitate în ea însăşi, ridicând-o pe trepte în care se intuieşte sau se pune deja apropierea individualului de generic. Particularitatea nu este anihilată, ci devine conştientă de imanenţa genericului. Acest proces este, în practică etică, structural fundat pe subiectivitate, căci, chiar dacă subiectul se ştie răspunzător pentru consecinţele actelor sale – ceea ce presupune dezideratul cunoaşterea situaţiei concrete aşa cum este în ea însăşi –, lumea obiectivă este lăsată ca neatinsă, deşi stările de fapt sunt însuşite.

[1] *Ibidem*, p. 285.

Dihotomia subiectivitate-obiectivitate rămâne o condiţie esenţială a actului etic. Comportamentul estetic se distinge tocmai prin faptul că obiectivitatea – în general, spus – devine material, substanţă în care subiectivitatea se înstrăinează, se autocontemplă, înobilându-se cu un alt tip de generalizare în sensul conştiinţei de sine. Ca atare, intenţionalitatea genericului nu se realizează numai în subiectul însuşi, ci se obiectivează într-o lume – plăsmuită –, ca replică şi alternativă a lumii reale.

În general, conştiinţa genericului nu se obţine prin simpla adâncire în ea însăşi a subiectivităţii, ci numai printr-o asimilare a straturilor ne-evidente ale subiectivităţii. Dar, în artă, nu e vorba nici de o simplă conştiinţă subiectivă cu privire la o lume obiectivă. Obiectualitatea estetică suprimă în ea însăşi această dualitate. De aceea, Lukács va sublinia mereu că adevărata conştiinţă de sine a subiectivităţii estetice este împlinită în opera însăşi, în produsul artistic, cele două ipostaze (creatoare şi receptoare) fiind derivate. „Prin aceasta, *mimesis*-ul se înfăţişează din nou ca fenomen originar şi al subiectivităţii estetice“[1]. Sunt, aici, interpretate anumite teze hegeliene în paradigmă marxistă. În *Fenomenologia spiritului*, Hegel arată: „conştiinţa este pentru ea însăşi, este o deosebire a ce nu e deosebit, adică conştiinţa de sine. Eu mă deosebesc pe mine de mine însumi, şi în aceasta este nemijlocit pentru mine că acest deosebit nu este deosebit. Eu, omonimul, mă resping de la mine însumi; dar acest deosebit, pus ca neacelaşi, întrucât este deosebit, nu este pentru mine nimic deosebit“[2]. Această dialectică a deosebitului şi nedeosebitului se aplică atât subiectivităţii cât şi obiectivităţii, întrucât – aşa cum am mai arătat – integrarea în subiect este echivalentă atât cu o potenţare a subiectivităţii, cât şi cu o păstrare a acelor aspecte ale obiectivităţii care – pătrunse de subiectivitate, selectate, altfel spus, plăsmuite ca lume – sunt adaptate unor exigenţe de ordin generic.

Efortul lui Georg Lukács în această problemă este îndreptat spre a distinge ceea ce este viabil, durabil de accidentalul istoric în evoluţia speţei umane, fără a opera însă, pe de altă parte, o artificială dislocare a însuşirilor general-umane de existenţa şi funcţionalitatea lor concret-istorică. Pe acest fond, propune o separare a creaţiilor spirituale cu valoare şi funcţionalitate social-istorică restrânsă de cele care depăşesc o

[1] Georg Lukács, *Estetica,* I, p. 571.

[2] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* ed. cit., p. 99.

epocă sau alta şi sunt incluse în tezaurul spiritual peren al umanităţii. Criteriul care permite sesizarea diferenţelor dintre operele artistice cu valoare istorică limitată şi operele în care este asumat destinul omului ca *homo humanus* este profunzimea subiectivităţii creatoare. Georg Lukács distinge grade ale subiectivităţii dependente de adâncimea metamorfozelor pe care aceasta le suportă prin aplecarea asupra lumii reale. „*Genul* – arată G. Lukács – *se află subiectiv şi obiectiv încontinuu în mijlocul unui proces; el este un rezultat ce nu rămâne niciodată identic cu sine însuşi, al interrelaţiilor dintre colectivităţile omeneşti mai mari sau mici, mai apropiate sau mai depărtate de natură, respectiv superior organizate, coborând până la faptele şi sentimentele fiecărui individ, care se varsă toate în rezultatul final, modificându-l*"[1]. Acţiunile indivizilor au loc întotdeauna înăuntrul unor grupuri sociale concrete (comunitate etnică, naţiune, clasă socială, familie), având semnificaţii şi implicaţii transformatoare în raport cu istoricitatea însuşirilor şi activităţilor umane generice. Generalitatea speciei omeneşti se constituie, corectează şi dezvoltă numai în şi prin experienţa istorică. Subiectivitatea depăşeşte orizontul „purei" individualităţi în procesul creaţiei, în funcţie de profunzimea situării în miezul realului, rămânând la stadiul particularităţii (de grup, clasă, naţiune etc.), când se exprimă în opere cu valoare limitată istoric – în măsura în care răspunde doar unor sarcini ideologico-sociale de moment, sau reuşeşte să exprime conştiinţa de sine a umanităţii, într-o perioadă determinată a evoluţiei sale, în opere care depăşesc prin valoare conjunctura istorică. „*Subiectul particular al artistului, în vederea transformării subiectivităţii sale – trebuie să se arunce à corps perdu în procesul creaţiei. Reuşita acestuia – presupunând talentul – depinde tocmai de faptul dacă, şi în ce măsură, artistul este capabil nu numai de a şterge din el ceea ce este numai particular şi de a găsi şi desluşi în sine nivelul generic, ci, mai curând, de a-l face pe acesta accesibil trăirii ca esenţă tocmai a personalităţii sale,* ca centru organizator al relaţiilor ei cu lumea, cu istoria, cu momentul dat din procesul de dezvoltare al omenirii şi cu perspectiva ei ele mişcare-şi, anume, tocmai ca expresia cea mai adâncă a reflectării lumii însăşi"[2]. Creatorul nu poate avea certitudinea absolută de a fi exprimat în opera sa conştiinţa de sine a genului uman, numai istoria fiind aceea care disociază accidentul de durabil.

[1] Georg Lukács, *Estetica,* I, p. 657.

[2] *Ibidem*, p. 575.

Numai prin contacte multiple şi decisive cu lumea subiectivitatea umană poate trăi, discerne şi orienta creaţii semnificative pentru evoluţia umanităţii. „Tocmai împreunarea obiectivităţii în centrarea pe ce e mai esenţial şi mai lăuntric în om este caracteristica decisivă a reflectării estetice a realităţii. Participaţia îndreptăţită şi rodnică pe care o are subiectivitatea omenească în acest *mimesis* constă tocmai în instituirea acestei raportări, desigur *nu în chip de adaos subiectiv la o lume a obiectelor străină în sine de subiect, ci în aşa fel încât această orientare către om să se manifeste ca o însuşire inerentă, fiinţând în sine, a obiectelor reflectate*“[1].

În creaţia artistică, aplecarea asupra realităţii nu înseamnă o copiere a acesteia, ci luarea în consideraţie a problematicii umane reale – ca prezent semnificativ şi şanse de împlinire –, depăşirea solipsismului iluzoriu al subiectivităţii prin asumarea unei atitudini. Subiectivitatea nu operează numai o selecţie în cadrul obiectivităţii, ci se impregnează elementelor luate din realitate, introducând ierarhii în vederea unei clare disocieri a esenţei de fenomen din perspectiva unei concepţii despre lume al cărei nucleu îl constituie umanismul. „*Misiunea specială a artei în continuitatea omenirii este cea descrisă de noi mai sus: ea poate păstra pentru întreaga omenire ca momente ale evoluţiei acesteia, ca momente ale devenirii omului ca om, acele momente (oameni şi destine, cauze şi motive) precum şi reacţii afective faţă de acestea etc. care, în singuralitatea lor individuală, întrupează această legare indisolubilă cu ceea ce este general şi durabil şi în care devine evident, în mod nemijlocit că omul, în acest context, nu cunoaşte numai lumea sa proprie, produsă de el, adică de omenirea din care face parte, ci o şi trăieşte ca pe a sa*“[2]. Mesajul umanist al marii arte este legat indisolubil de capacitatea acesteia de a fi conştiinţă de sine a genului uman. Întrucât operele de artă transformă în prezent trăit momente trecute din istoria speţei umane, ele trezesc, formează şi dezvoltă conştiinţa de sine a genului uman, ca reflecţie estetică a omului asupra creării de sine. Valenţele umaniste ale operei de artă nu pot fi rupte de efectul cathartic al acesteia, de influenţa modificatoare asupra sensibilităţii umane şi, în general, asupra atitudinii generale în viaţă a omului total.

[1] *Ibidem*, p. 759.

[2] *Ibidem*, p. 526.

2.4. Observaţii asupra efectelor ideologice

Ca „formă de prelucrare mentală a realităţii care serveşte conştientizării *praxis*-ului social al oamenilor, determinându-i pe aceştia la acţiune“[1], ideologia cuprinde acele ipoteze, concepţii, teorii, credinţe, aspiraţii ş.a. care – independent, oarecum, de natura, adevărul sau falsitatea lor – au calitatea de a se erija în mijloace, ideatice sau practice, de rezolvarea prin luptă/dispută a unor conflicte sociale, stări şi situaţii problematic-tensionante, fie ele mari sau mici, fundamentale sau episodice. Exteriorizările explicit ideologice, precum şi cele care, pe lângă intenţionalităţi specifice (ştiinţa, de pildă), pot funcţiona şi ca ideologii, sunt caracterizate prin două aspecte dominante: pe de o parte, conţinutul lor este determinat de către trebuinţe (reale sau imaginare) vitale înrădăcinate în *hic et nunc*-ul social; pe de altă parte, sunt operate generalizări spontane – necontrolate şi incontrolabile, deşi bazate pe evidenţe factuale –, astfel încât actul personal este reprezentat – prin intenţii şi realizare – ca soluţie la imperative de ordin existenţial, social. Asemenea generalizări legate de *praxis*-ul cotidian, fapt care le asigură şi marea forţă de pătrundere în conştiinţe, concretizează deschideri spre genericitate. Generalizările de tip superior – proprii ideologiilor pure (filosofia şi arta) – nu tind şi nici nu sunt capabile să exercite astfel de influenţe real-nemijlocite, ci aparţin nivelului la care o umanitate concret-istorică îşi poate elabora conştiinţa de sine. Determinaţiile instituirii artistice – respectiv: antropomorfizarea intenţionat conştientă înăuntrul unui mediu omogen specific, crearea imaginilor mimetic-evocatoare ş.a. – urmăresc în mod evident declanşarea anumitor efecte, chiar dacă acestea nu se referă la şi nu implică *praxis*-ul imediat.

Desprinderea artei de instituirile magice se produce atunci când se amplifică nevoia cunoaşterii de sine a omului: „aceasta se întâmplă pe o treaptă de dezvoltare în care simpla confruntare cu normele propriei comunităţi nu mai putea da individului, din punct de vedere obiectiv, o suficientă siguranţă de sine internă“[2]. Plăsmuirile artistice *pot* deveni eficace în clarificarea şi depăşirea conflictelor ideologice. O subspecie – de la arta decorativă la beletristică – se rezumă la a fi simplu ecou al actualităţii efemere: „ea poate pentru moment să declanşeze impresii puternice, să joace un anumit rol în rezolvarea

[1] Georg Lukács, *Ontologia existenţei sociale,* II, p. 451.

[2] *Ibidem*, p. 531.

conflictelor sociale actuale, dar, după un anumit timp, dispare fără urmă“[1]. Arta autentică e supusă, însă, unor experienţe de ordin filosofic.

Apropierile artă–filosofie sunt făcute de Georg Lukács cu suficientă prudenţă, astfel încât să nu fie alterată specificitatea esteticului. Iată câteva texte revelatoare în acest sens: „*orice filosofie importantă tinde să dea o imagine globală asupra lumii, imagine care – de la cosmologie până la etică – caută să sintetizeze toate conexiunile, astfel încât din ele să rezulte decizii considerate a fi momente necesare care determină soarta omenirii*“. „*Marea artă îşi pune întrebările la acelaşi nivel de vizare a generalităţii, numai că aici apar în prim plan, în calitate de pol opus care completează şi concretizează acele tipuri ale individualizării omului prin ale căror convingeri şi acţiuni poate fi eliberată, în criza respectivă, tentinţa către genericitatea în sens istoric-universal*“[2]. Efectul *de durată al unor produse artistice – contemporaneitatea perpetuă* cu evoluţia istorică şi deschiderea la reinterpretări – depinde de măsura în care valoarea estetică emană dintr-o lume în care probleme generice centrale sunt situate pe terenul concretizat al problemelor ce frământă existenţa cotidiană a unui colţ de umanitate. Perspectiva nu poată fi decât cea a totalităţii nemutilante, căci numai astfel momentul concret-istoric poate fi conştientizat astfel încât să devină, cel puţin prin posibilităţi, eficient în continuitatea dezvoltării umanităţii. Conţinuturile operei intuiesc şi/sau sugerează o interpretare spirituală doar în măsura în care singularitatea lor – mai bine zis, existenţa-lor-întocmai-astfel – devine simbolică în planul genericităţii. „Arta propriu-zisă, arta autentică, – precizează Lukács – urmăreşte să dezvăluie modul în care omul, trăindu-şi destinul său generic, se ridică la acea individualitate – eventual prin declinul existenţei particulare – care, tocmai pentru că este totodată generică, poate deveni o piatră de construcţie indispensabilă şi de durată a speciei concret-umane. *Din acest raport ontologic fundamental derivă acele trăsături specifice ale mimesis-ului artistic*“[3].

Georg Lukács operează interesante distincţii între diferitele stări ale dimensiunii ideologice în artă. Astfel, însăşi atmosfera valorizatoare care însufleţeşte substanţa operei este contaminată ideologic: ca dovadă, valorizările lui Brutus de către Shakespeare şi, în

[1] *Ibidem*, p. 532.

[2] *Ibidem*, p. 543.

[3] *Ibidem*, p. 533.

antinomie, de către Dante au o motivaţie ce trebuie căutată în trebuinţele prezentului lor, independent, oarecum, de interesul corespondenţei cu adevărul istoric; la fel, aprecierea lui Prometeu ca nelegiuit pedepsit de zei (la Hesiod) şi ca binefăcător ce aduce lumina (începând cu Eschil). Mai mult: efectele ideologice ale lumii operei nu se identifică, în nici un caz, cu cele intenţionate de autor: opera lui Balzac propune o critică a civilizaţiei capitaliste, dincolo de evidentele simpatii regaliste ale omului-Balzac. Există, totodată, o separaţie între manipularea şi/sau ajustarea ideologică a unei opere, şi, pe de altă parte, dimensiunea ideologică imanentă. Totuşi, deşi efectele marii arte depind de şi sunt provocate de conţinuturile lumii plăsmuite, contextul de receptare este cel care permite actualizarea. Este vorba, deci, de capacitatea artei de a propune modele de inteligibilizare şi soluţionare a gamei de trebuinţe spirituale ce frământă pe oamenii concreţi în momentul şi locul receptării. Refuzând, deci, derivarea mecanică a efectelor imediate sau de durată ale artei din universul semnificant al produselor estetice, Lukács acceptă faptul că există totdeauna un set de aşteptări în percepţia culturală, coduri şi sedimentări care, deşi discrete şi, uneori, vagi, au puterea constrângerilor semiotice. De obicei, lucrările rămase în afara atracţiei acestui magnet psiho-valoric au circuit provizoriu, fiind receptate din perspectiva unor interese locale şi uşor identificabile. E simptomatică, de pildă, situaţia unor producţii ştiinţifice obligate la viaţă efemeră pentru un grup restrâns de auditori, sau soarta unor iniţiative artistice experimentaliste. Se poate motiva că aceasta este soarta producţiilor specializate, menite unui public avizat. Şi, desigur, nu se poate nega faptul că aici intră în funcţiune coduri specializate, inaccesibile oricui. Însă, nu e mai puţin adevărat faptul că activarea lor înăuntrul climatului cultural general – stimulată de preconcepţii, precipitări ideologice şi orizonturi entelehiale – poate să valorifice o forţă de percuţie pe care şi operele strict ştiinţifice – prin intenţii şi realizare – o posedă.

2.5. Mimesis-ul estetic şi problema realismului

Georg Lukács remarcă într-un eseu că „realismul nu este un stil între alte stiluri, ci baza însăşi a întregii literaturi“, că „celelalte stiluri nu pot să apară decât înăuntrul realismului“[1]. Afirmaţia, paradoxală la un prim contact, îşi dezvăluie adevărata semnificaţie abia prin integrarea ei în contextul concepţiei sale estetice. Această

[1] Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 89.

accepţiune vizează realismul ca o configuraţie psihic-atitudinal-estetică a operelor ce indică profunzimea angajării creatorului în raport cu liniile de forţă ale istoriei. Totodată, constituie poziţia de principiu în aprecierile critic-constructive ale lui G. Lukács asupra unor curente artistice contemporane. Menţionăm însă că acest gânditor operează şi cu un sens mai restrâns – dar nu neapărat şi restrictiv –, implicat în analiza *mimesis*-ului estetic. Întrucât acest sens îl luminează pe primul, considerăm că, în estetica lukácsiană, înţelesurile „realismului estetic" nu pot fi precizate decât în paralel cu cele ale *mimesis*-ului. Numai astfel pot fi evidenţiate atât trăsăturile care disting realismul de celelalte modalităţi artistice, cât şi trăsăturile prin care se deosebeşte realismul autentic de cel lipsit de calităţi estetice.

Aristotel, arătând că arta are ca domeniu posibilul, verosimilul, surprindea un aspect definitoriu al realismului: aceea de a avea o structura izomorfă realităţii, de a fi *analogon* al realului. Aristotel punea un accent deosebit pe obiectivitate, pe raportul operei de artă cu realitatea – în caracterizarea *mimesis*-ului –, insistând asupra ideii că artistul trebuie să pună puţin conţinut subiectiv într-o creaţie. Experienţa artistică a Greciei clasice este dominată de înţelegerea artei ca plăsmuire idealizatoare, suficient de bine delimitată de ceea ce modernii, începând cu G. Vico, vor numi „imaginaţie creatoare". „*Imaginaţia artei greceşti* – remarcă Deonna şi Ridder – *nu evadează prin reverie în lumea himerelor şi a fantasticului. Ea este întotdeauna ţinută în frâu de realitate*"[1].

Pentru clasici, caracterul simbolic al creaţiilor artistice este apeciat în strânsă legătură cu vocaţia artei de a fi imitaţie, copie a unui model real (fiinţă, lucru, acţiune). Însă, acceptarea *mimesis*-ului ca principiu unic, capabil să explice exhaustiv natura artei, atât timp cât nu acordă atenţie rolului decisiv al subiectivităţii umane în elaborarea valorii estetice, nu reuşeşte decât să sondeze dificultăţile problemei, şi, astfel, să pregătească terenul unor reflecţii cu şanse mai mari de reuşită. „*Imitaţia artistică* – menţionează Tzvetan Todorov – *este (...) o noţiune paradoxală, ea dispare în acelaşi moment în care atinge perfecţiunea*"[2]. Supunând arta exigenţelor de fidelitate şi adecvare faţă de real, de

[1] W. Deonna, A. de Ridder, *L'art en Grèce,* La Rennaissance du Livre, 1924, p. 238.

[2] Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Seuil, 1977, p. 142; în trad. rom. – *Teorii ale simbolului*, Bucureşti, Edit. Univers, 1983, p. 174.

fapt, se pierde din vedere că ea trebuie, în primul rând, să răspundă unor norme interne, de realizare estetică: maxima corespondenţă a imaginii cu obiectul implică minima exigenţă în faţa izbutirii artistice. Tocmai de aceea ei acceptă grade ale abaterii operei de artă de la imitarea fidelă a naturii. Semnificative, în acest sens, sunt poziţiile care acordă importanţă modificărilor în operaţia de reflectare (imitaţia să nu fie perfectă, ci selectivă, încât prin prezenţa unor aspecte şi omiterea altora să se obţină o armonie de ansamblu în stare să provoace plăcere) sau modificării operate asupra obiectului imitat (idealizarea acestuia spre a deveni „*belle nature*" sau prototip platonician al realului). Astfel, alături de imitaţie este introdus un principiu concurent: frumosul – inerent raporturilor de simetrie, armonie, echilibru stabilitate în interiorul operei. Acest fapt este, desigur, punct de plecare al unor reflecţii mai constructive asupra imitaţiei, însă, în general, cele două noţiuni (*imitaţia şi frumosul*, iar ca echivalenţi *adevărul şi farmecul armoniei*) nu se articulează: se presupune o coexistenţă neproblematică între ele, iar eventualele conflicte sunt atenuate în favoarea imitaţiei. Critica principiului imitaţiei a relevat că, luat *sui generis*, duce la absurd, iar ajustat prin introducerea unui principiu secund (respectiv: frumosul) este inoperant în raport cu specificul *artistic* al operei de artă, întrucât nu se dau suficiente mijloace pentru a înţelege frumosul şi a-l debarasa de virtuţile justiţiare ale confruntării cu realitatea. De aceea s-a impus o nouă direcţie care operează nu pentru acomodarea principiului imitaţiei (imitaţie totală, selectivă, frumoasă), nici pentru calificarea obiectului său („*belle nature*", idealul) – aşa cum se procedase până acum –, ci prin schimbarea subiectului ataşat verbului „a imita": *nu opera imită, ci autorul.* Prin urmare, *mimesis-ul nu există decât ca poiesis*. Acest unghi de abordare pregăteşte concluzii elocvente cu privire la a-practicitatea şi autonomia artei.

Estetica lukácsiană completează abil ideile lui Aristotel cu aspectele privitoare la specificul estetic al *mimesis*-ului. Lukács acordă o atenţie deosebită subiectivităţii, considerând-o problema centrală pe care o ridică fundamentarea esteticului. Supunerea la obiectivitate fundează o subiectivitate care nu se rezumă la simpla percepere selectivă a realităţii, ci e angajată într-un travaliu creator, deopotrivă imaginant şi reconstitutiv, fixat pe orbita re-modelării complexităţii fenomenice a unei lumi imanente, dar şi cu secrete impulsuri de transcendere. Subiectivitatea nu „copiază", nu „stenografiază", ci imaginează o lume în care viziunea personală se impregnează elementelor reale vizate

spre a constitui subiectul operei de artă. În arta mimetică, aspecte ale realului sunt ansamblate în relaţii care oscilează în jurul celor efective, fără însă ca artistul să le înlocuiască prin altele arbitrare, pur imaginare. Această asemănare dintre opera de artă – ca încarnare a unuia din infinitele modele simultan *subiectiv-obiective şi* particulare analoge realităţii – şi existenţa concretă permite calificarea artei mimetice ca realistă. Artistul redă în operă structura cauzală obiectivă, dar, pentru ca opera delimitată spaţio-temporal să dea impresia vieţii nelimitate în sine, trebuie să renunţe la o serie de relaţii şi să intensifice, în schimb, legăturile reţinute în reflectare printr-o justă plasare a accentelor, o concentrare formală şi de conţinut *subiectivizat* capabilă să redea esenţa unor stări reale *prin prisma trăirilor personale* şi a unei concepţii despre om.

Desigur, artistul imaginează. Dar profunzimea şi realismul atitudinii estetice este dependentă de gradul în care subiectivitatea sa poartă povara lumii concrete, este formată printr-un contact permanent cu realitatea umană. Realistă este acea operă în care o asemenea subiectivitate crează o lume – *subiectivizată* şi subiectivizantă – *asemănătoare* din punct de vedere structural lumii reale. Aceste exigenţe, care privesc deopotrivă nivelul realizării estetice şi cel al rosturilor social-istorice ale artei, indică *asimilarea*, în estetica lukácsiană, a imperativelor ideologiei marxiste. Lukács face apel continuu la principiile politice care solicită realism artei, dar, totodată, este împotriva reducerii acesteia la o propagandă imediată. El reacţionează ferm împotriva realismului plat, schematic, numindu-l „pseudo-literatură fără relief“[1]. Artistul este un *creator,* nu *descriptor,* iar opţiunile sale moral-politice nu sunt expres formulate, ci transfigurate estetic, emanând din universal unic al operei în care se reconstituie coerent, omogen, structurile de profunzime ale realităţii umane. Concepţia lukácsiană asupra „marelui realism“ se distanţează, până la un subiacent conflict – sub raportul teoriei estetice, nu al ideologiei – de doctrina politică a realismului socialist în formularea propusă de A. Jdanov şi Stalin[2]. Aceasta se datorează exclusiv modului foarte nuanţat de înţelegere a reporturilor artei cu realul, viziunii, subtil elaborate, asupra dimensiunilor estetic-autonome proprii producţiei artistice de calitate.

[1] Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, ed. cit., p. 92.

[2] *Cf*. Ehrhard Bahr, *La pensée de G. Lukács*, Editions Edouard Privat, 1972, p. 44-45.

Putem afirma că *realismul are la Lukács două ipoteze distincte şi ierarhizate.* Primul sens – cel avut în vedere în analiza *mimesis*-ului estetic şi a artei ca formă a conştiinţei-de-sine – este destul de generos încât să fie operant în raport cu o parte din arta contemporană şi să evite, în acelaşi timp, unilateralitatea unor concepţii care pun accent pe fidelitatea reflectări în virtutea unor programe ideologice neconvertite estetic; dar, în acelaşi timp, suficient de bine delimitat încât să polemizeze eficient cu încercările de extindere a semnificaţiei realismului spre a îngloba şi cele mai moderne experienţe artistice. Cel de-al doilea sens se referă la operele cu virtuţi artistice care satisfac doar cerinţele unei subiectivităţi cantonate în individualitate, sau ale unui grup social. Umanismul artei are veleităţi axiologice şi profunzime în dependenţă strictă de aceste nivele ale realizării estetice, care sunt şi niveluri ale realismului.

3. Estetica lukácsiană şi arta contemporană

3.1. Mimesis-ul – strat de angajare interpretativă

Atitudinile sunt, de obicei, sceptice când se încearcă explicarea unor maniere artistice actuale din perspectiva unei estetici de tipul celei lukácsiene, care pune un accent deosebit pe relaţia subiectivităţii creatoare – implicit, a operei de artă – cu lumea reală. Dar acceptarea acestei relaţii ca principiu interpretativ pentru fenomenul artistic nu înseamnă, aşa cum am arătat, un cult al realităţii, o subordonare a lumii artistice criteriului concordanţei stricte cu situaţia concretă.

După cum remarcă Guido Morpurgo-Tagliabue, estetica lukácsiană pune la îndemâna publicului „o concepţie care poate servi la constituirea unui model de artă la care să se raporteze şi acele forme artistice care se îndepărtează de model“[1]. Ea formulează criteriile unui gust căruia îi motivează bazele istorico-sociale şi consecinţele umaniste. Raza lor de acţiune nu poate fi restrânsă doar la domeniul operelor de artă analizate şi preferate de Lukács. Aceste criterii au valoarea unor principii interpretative care nu pot fi reduse la – sau judecate în funcţie de – actualizările critice. Se poate spune în acest sens că opera critică a lui Lukács vizează mai ales statutul sociologic al viziunilor

[1] Guido Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană,* Bucureşti, Edit. Meridiane, 1976, II, p. 36-37.

despre lume. În măsura în care aprecierile sunt dispersate în câmpul de forţă al unor presiuni ideologice, numeroase teze estetice rămân în stadiul de potenţă interpretativă.

Mimesis-ul estetic include serioase nostalgii pentru modelul frumuseţii clasice. De altfel, Lukács asimilează anumite distincţii hegeliene, astfel încât seria ornamenticii are numeroase analogii cu arta simbolică – acea „simplă căutare a figurării“[1], cum spune Hegel, ce se pretează lecturii alegorice –, iar în ipostazele sale moderne, numite de Lukács „pseudo-ornamentice”, se apropie de arta romantică (în sens hegelian), ca tipologie în care decisivă este orientarea spre „interioritatea vie“[2]. Lukács înţelege frumosul ca formă particulară a plăsmuirii estetice „posibilă numai în condiţii social-istorice deosebit de favorabile“[3]. Dacă avem, însă, în vedere caracterizarea frumosului de către Cernîşevski: „o plenitudine a vieţii“[4], şi afirmaţiile lui Hegel despre forma clasică[5] (adecvarea formei cu conţinutul artistic, armonia, proporţionalitatea), putem spune că *mimesis*-ul estetic are ca dominantă aspiraţia şi/sau nostalgia clasicităţii. Sugestiile discursului hegelian pot fi detectate în ideile lukácsiene privitoare la opera de artă ca totalitate intensivă, importanţa categoriei de particularitate (ca medie, nu mediere, între general şi singular) ş.a. Explicit, tendinţa de a invoca arta clasică în calitate de model al izbutirii estetice este prezentă în desele aprecieri lukácsiene despre scurtimea perioadelor clasice în literatură, artă şi filosofie. „O armonie estetică care nu poată niciodată să fie fundată pe o falsificare a realităţii sau pe o evaziune în faţa contradicţiilor depinde de condiţii sociale care sunt rareori durabile. Or, numai unitatea frumosului cu adevărul cel mai riguros constituie esenţa clasicismului autentic în opoziţie cu formele sale decadente şi academice“[6].

---

[1] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică,* I, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1966, p. 82-84.

[2] *Ibidem*, p. 87; 528; 537.

[3] Georg Lukács, *Estetica,* I, p. 333.

[4] Herzen, Belinski, Cernîşevski, Dobroliubov, Pisarev, *Despre cultura estetică, valorile artistice, creaţia literară,* antologie de Ion Ianoşi, Bucureşti, Edit. politică, 1987, p. 99.

[5] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică,* I, p. 84 şi urm.

[6] Georg Lukács, *Brevè histoire de la littérature allemande,* Les Editions Nagel, 1949, p. 51.

În consecinţă, ni se pare pertinentă apropierea modelului „marelui realism“ de concepţia clasică asupra modului de reprezentare a realului în opera de artă[1]. Nu întâmplător, Georg Lukács precizează, de pildă, că „*perspectiva dezvoltării romanului istoric depinde (...) de reluarea tradiţiilor clasice, de abordarea fertilă a moştenirii clasice*“, desigur, în condiţiile în care conţinuturile sociale sunt cu totul altele, nefiind necesară imitarea formală a modalităţii creatoare de factură clasică, ci orientarea spre „*concreteţea artistică superioară a formei*“[2]. Filosofia artei este elaborată de un gust estetic format la şi cantonat cu predilecţie în operele clasicilor germani. Tendinţa clasicistă a esteticii sale se detaşează de excesele fantastic-feerice, sau accentuat stilizante, abstract improbabile, decorative, fiind preferate operele în care articularea mijloacelor expresive edifică o plenitudine interioară, o structură sensibil-evocatoare, închisă în sine, capabilă să surprindă caracteristicile definitorii pentru o realitate social-umană. Cu toate acestea, Lukács acceptă şi alte maniere de creaţie. Dominanta clasică (dar nu clasicizantă!) implicată în analiza *mimesis*-ului este, de fapt, exemplificarea cea mai semnificativă a teoriei sale estetice generale asupra misiunii social-istorice a artei, asupra dimensiunilor umaniste pe care subiectivitatea estetică şi le dezvoltă în raporturile cu obiectivitatea. Cercetarea metamorfozelor suportate de subiectivitate în deschiderea ei spre lume – în ceea ce are esenţial – circumscrie şi zona de acţiune a criteriilor ideologice în aprecierea umanismului estetic veritabil. Observăm, totodată, că efortul teoretic de o asemenea maximă generalitate devine mai consistent când este plasat pe terenul *mimesis*-ului estetic.

Polemica lui Georg Lukács cu unele curente artistice contemporane se desfăşoară în planul viziunii despre om şi lume, lăsând deschisă posibilitatea unei receptări în ceea ce priveşte revoluţionarea actuală din planul formal-stilistic-estetic. Prin urmare, concepţia lukácsiană cu privire la subiectivitatea estetică este aptă să încadreze – dintr-o perspectivă justă, cu exigenţe de autenticitate artistică şi angajare umanistă – multiple inovaţii tehnic-formal-creatoare (acestea privite, desigur, *sub raportul posibilităţilor de*

[1] *Cf.* Ehrhard Bahr, *La pensée de G. Lukács,* ed.cit., p. 55; René Wellek, *Conceptele criticii,* Bucureşti, Edit. Univers, 1970, p. 232, 250-251.

[2] Georg Lukács, *Romanul istoric,* II, Bucureşti, Edit. Minerva, 1978, p. 285.

încarnare a valorii estetice, şi nu numaidecât sub cel al rezultatelor la care au condus în creaţia de avangardă).

Pe fondul acestor consideraţii cu statutul de ipoteză, menţionăm că arta mimetică nu coincide cu întreaga sferă a raporturilor dintre subiectivitate şi obiectivitate, ci numai cu acele relaţii în/prin care subiectivitatea imaginează lumi menite să ne îngăduie/stimuleze recunoaşterea structurii celei reale. *Opera realistă va fi, deci, unul din modelele posibile – particulare şi subiectivizate* – cuprinse în interiorul limitelor între care structura obiectivităţii poate *accepta deformări, concentrări, eliminări, schimbări, fără însă a se schimba în esenţă*. Datorită accentului deosebit pe care Lukács îl pune pe subiectivitatea creatoare, *mimesis*-ul estetic *nu include norme riguroase* de tip figurativist sau de corespondenţă simbolică. Calitatea de analogon al realului pe care o are lumea operei – în contextul recunoaşterii medierilor, a sensibilităţii şi atitudinii artistului – prefigurează doar exigenţa re-cognoscibilităţii unei problematici umane delimitate istoric în structura imaginilor artistice, ceea ce presupune *doar* evitarea situării într-un spaţiu imaginar nelimitat. Ca atare, arta mimetică *nu ilustrează, ci dezvăluie o lume. Mimesis*-ul – după cum arată Stefan Morawski – „nu are nici o legătură cu reprezentarea unei realităţi imediate. Dimpotrivă, el priveşte dialectica cea mai profundă şi mai complexă a societăţii, poziţia omului în lume, legătura care există între viaţa individuală şi procesul istoric. De aceea ideea de tipicitate (...) este întotdeauna pusă în legătură cu totalitatea concretă, cu substructurile ei şi cu mediaţiile ei dinamice într-un determinat moment spaţio-temporal“[1]. Ca urmare, *mimesis*-ul lukácsian are virtuţi explicative încă neexplorate în raport cu o bună parte din *stilurile* artistice contemporane. Tipul relaţiei subiectivitate-obiectivitate care rămâne în afara celei proprii *mimesis*-ului poate constitui un punct de plecare pentru înţelegerea altor curente ale artei contemporane. Astfel, ipostaza în care opera ca „lume“ are o structură neizomorfă realităţii (esenţial modificată, divergentă) poate fi relevantă în raport cu un curent de tipul cubismului (înainte de a evolua spre abstracţionism). Atunci când subiectivitatea reflectă în mod abstract realitatea, adică în opere lipsite de cosmicitate, se poate apela cu succes la tezele formulate de Lukács în analiza ornamenticii.

[1] Stefan Morawski, *Marxismul şi estetica*, II, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1977, p. 182.

3.2. Aventurile subiectivităţii

Lukács subliniază în întreaga sa estetică: „*aventurile subiectivităţii au întotdeauna cauze obiective*“[1]; „*toate criteriile şi determinările, al căror punct de plecare îl constituie o subiectivitate păstrată cât mai pură cu putinţă (o subiectivitate care face metodologic abstracţie de lumea obiectului), trebuie să sfârşească în formalism*“[2]; „*în artă – ca şi în viaţă – bogăţia şi adâncimea subiectivităţii nu poate fi atinsă decât printr-o cucerire a lumii exterioare. Chiar şi cea mai interiorizată lirică, una care – direct – nu exprimă decât stări sufleteşti, n-ar putea, în nici un chip, să se cristalizeze până la dobândirea unei forme, fără a se sprijini pe o reflectare a lumii exterioare, fără a invoca o imagine a acesteia, fie şi numai ca prilej sau ca orizont îndepărtat (uneori estompându-se abstract)*“[3]. Acest mod de a concepe capacitatea creatoare a subiectivităţii determină – aşa cum am văzut – delimitarea critică a lui Lukács faţă de Kant în înţelegerea ornamenticii. Deşi ornamentica este lipsită de cosmicitate, pentru că ignoră conştient obiectivitatea şi conexiunile lumii reale, înlocuindu-le cu îmbinări abstracte de natură precumpănitor geometrică – fapt care duce la interpretarea alegorică, de obicei arbitrară, – nu justifică conceperea ei ca lipsită de conţinut, ci necesită surprinderea condiţionării ornamenticii de către concepţia despre lume, ideologie etc. Arta modernă, arată Lukács, crează o pseudoornamentică.

Lukács critică arta modernă nu pentru înnoirile de tehnică artistică pe care aceasta le aduce, ci pentru mesajul ideologic neadecvat, pentru viziunea asupra lumii, implicită sau explicită, care nu vehiculează un umanism autentic, şi, în general, pentru înlocuirea valenţelor comunicative şi umaniste ale artei cu facilitatea jocului formal[4]. Desigur, nu poate fi negată funcţia demistificatoare a artei avangardiste în raport cu alienarea specifică civilizaţiei contemporane, nici capacitatea acesteia de a investiga cu succes, în cazul unor artişti de talia lui Kafka, incertitudinile omului modern şi zona de iraţional din lumea actuală. Dar atitudinea antiacademică se rezumă, în mare parte, la refuzul tehnicilor stilistice tradiţionale – ordinea şi armonia clasică fiind interpretate ca similare

[1] Georg Lukács, *Estetica,* I, p. 391.

[2] *Ibidem*, p. 345.

[3] *Ibidem*, p. 643.

[4] *Cf.* Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, ed. cit., p. 26, 29, 35.

conformismului[1], ceea ce impune – arată Galvano Della Volpe – „*idolatria formei-ca-senzualitate-pură*“, îndepărtarea sau indiferenţa faţă de mesaj, reglementarea funcţiilor artei exclusiv pe „terenul idealist al subiectivităţii creatoare şi al individualismului exasperat“, „revolta-evaziune, întrucât predispune la îndepărtarea artei de solul fertil al valorilor umane, fiind asimilată de structurile sociale pe care vrea să le depăşească“[2]. Această artă are o valoare nu numai decorativă, ci socială, când subiectivitatea creatoare porneşte de la premise ideologice, sociale compatibile cu momentul istoric. Menţionăm, în acelaşi sens, că Lukács defineşte naturalismul nu ca reflectare cu caracter de copie fotografică a realităţii, ci reflectare în care – din motive ideologice – tendinţa este de a face să dispară conflictele psiho-valorice, de a anula opoziţiile şi diferenţa dintre esenţă şi fenomen. Lukács impută artei moderne iluziile unui solipsism al subiectivităţii şi, prin urmare, mărginirea acesteia în creaţie numai la capacitatea combinatorie a elementelor de limbaj. Ca atare, în concepţia lui Lukács, aplecarea subiectivităţii asupra obiectivităţii este certificată nu numai şi nu în primul rând de reflectarea elementelor realităţii în operă, ci de ordonarea, pătrunderea şi potenţarea lor de către subiectivitatea unui om total, astfel încât să constituie o luare de atitudine rotunjită în chip de lume în raport cu problematica umană a prezentului.

Putem spune că estetica lukácsiană are o valoare inestimabilă şi încă neexplorată în raport cu arta contemporană tocmai pentru că *reuşeşte o explicaţie unitară a atitudinii estetice prin dezvăluirea modului în care subiectivitatea capătă profunzime şi viziuni realiste.* Legarea capacităţii acesteia de creaţie de gradul înstrăinării de sine în obiectivitate – aşa după cum am mai subliniat – nu înseamnă o limitare a creaţiei, ci doar surprinderea fundamentului său autentic – neînţeles de mulţi esteticieni care definesc arta abstractă pornind de la iluzia unei subiectivităţi pure. Deşi Lukács manifestă rezerve faţă de arta modernă şi uneori o tratează global, nediferenţiat, considerăm că prin aceasta teoria sa estetică nu-şi pierde din valoare în explicarea acestei arte. Analizele critice sunt folosite de Lukács pentru a-i ilustra doctrina estetică, dar principiile acestei doctrine nu sunt reductibile la exemple şi analize critice.

---

[1] *Cf*. H. Marcuse, *Scrieri filozofice*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 478; Theodor W. Adorno, *Autour de la théorie esthétique: Paralipomena. Introduction prémière*, Paris, Klincksieck, 1976, p. 14.

[2] Galvano Dalia Volpe, *Critica gustului*, Bucureşti, Edit. Univers, 1975, p. 20l, 202.

Georg Lukács afirmă că problemele formale ale artei apar în strictă dependenţă de contextul civilizaţiei şi de problemele social-istorice, dar nu este preocupat de dezvoltarea acestui principiu în raport ca înnoirile de ordin tehnic ale artei moderne. Important este, însă, faptul că, în principiu, le acceptă. Polemica sa cu arta modernă nu exclude decât transformarea formalismului în scop al artei şi concepţiile despre lume subiacente curentelor de avangardă.

Lukács sesizează suficient de nuanţat că între operele marelui realism şi avangarda literară nu există opoziţii radicale de ordin tehnic (maniera scriiturii, procedee de punere în formă ş.a.m.d.), ci diferenţe sensibile între imaginile despre lume comunicate prin operă. Georg Lukács polemizează – de pe poziţiile unei teorii estetice care recunoaşte artei misiunea de a fi conştiinţă-de-sine a genului uman – cu atitudinile avangardiste faţă de real, cu modalitatea neconstructivă de a sesiza miezul problematicii umane, cu judecăţile de valoare asumate. Subiectivitatea creatoare se situează, în cazul acestor practici artistice, sub *orizontul posibilităţilor abstracte*, cultivând detaşarea de lumea concretă şi explorarea bogăţiei sufletului omenesc, fără a viza influenţarea personalităţii umane. Viziunea despre lume şi viaţă deschide creatorului perspectiva din care selectează materialul faptic şi/sau imaginativ pentru a edifica universul operei. Or, în curentele de avangardă, remarcă Lukács, atitudinea negatoare în raport cu anumite realităţi social-umane se concentrează asupra formei de exprimare, în special asupra tehnicii combinatorii, a unor detalii realiste, în stare să releve paradoxul şi absurdul.

3.3. Tensiunile configurării

Afirmaţiile lukácsiene privitoare la opera de artă ni se par a fi dispersate în cel puţin trei straturi analitice: structura propriu-zisă a obiectualităţii estetice, universul/lumea operei şi viziunea despre lume. Interdependenţa lor refuză disocierea. Cu toate acestea, cel puţin în principiu, există o subordonare a statului formal de către intenţiile valorico-semnificante. Ideea de totalitate capătă, astfel, nuanţări şi dominante interpretative pe măsura trecerii de la nivelul configurării spre lumea intensivă a operei şi orizonturile sale atitudinale. Respectivele ipostaze sugerează înlănţuiri inevitabile a două câmpuri de forţe: tehnic-formale şi de conţinut. Însă, întrucât Lukács acceptă ambiguitatea funciară a obiectualităţii estetice, deschiderea sa semantică – ceea ce am

numit, cu alţi termeni, funcţia referenţială fără referent precis localizabil –, se poate spune că *mimesis*-ul are mai puternice exigenţele configurării şi nu ale corespondenţei, accentuează norma de autenticitate a plăsmuirii şi nu vocaţia liniar-reproductivă, motivează intensificarea sensurilor umane înăuntrul totalităţii nemutilante a lumii operei – ceea ce generează şi eficienţa sa social-istorică –, dar nu justifică validarea acestei lumi prin mijloace gnoseologico-reducţioniste.

Dintr-un asemenea unghi, pot fi spulberate ezitările interpretative care constată – în concepţia lukácsiană despre arta contemporană – amestecul uimitor de adevăr şi rigiditate, deschidere de principiu şi verdicte fără drept de apel, intuiţie critică, sensibilitate receptoare, dar şi intoleranţă atitudinală, calificative suspecte de unilateralitate şi pledoarii *pro domo*. Guido Morpurgo-Tagliabue e tentat să găsească inconsecvenţe care alimentează un paradox. Astfel, reelaborând catharsisul aristotelic în sensul unei terapeutici sociale, „plecând de la un obiectivism gnoseologic (teoria reflectării!), Lukács se putea îndrepta spre o estetică sociologică descriptivă. Totuşi, datorită unei serii de criterii *a priori* – criteriul metafizic al realului (dialectica), criteriul gnoseologic al particularului (tipicul), criteriul structural al formei (unitatea multiplului), – el a ajuns la contrariul, la o estetică normativă, socială, axiologică“[1]. Pe de altă parte, „teoria tipurilor a lui Lukács, când este vorba să fie aplicată pentru a ieşi dintr-o interminabilă discuţie preliminară asupra prezumţiilor doctrinare fundamentale care îi uneşte pe artist, critic, teoretician, sau politician, pretinde un *concept al realismului absolut formal*, aşa cum a fost dezvoltate de E. Auerbach“ (subl. n.)[2]. Sunt, în aceste afirmaţii, ajustări preconcepute ale concepţiei lukácsiene. Considerăm, de pildă, că estetica sa nu este normativă decât în măsura în care orice teorie filosofică privitoare la artă probează principii valorico-selective ce degajă o aură de normativitate fără norme; şi aceasta întrucât constructele interpretative conturează un ideal al izbutirii estetice, sau, în alte cazuri, se operează cu un model de exemplaritate artistică. Însă, în raport cu creaţia şi receptarea, aceste principii – alături de postulate, implicate şi derivate ale ontologiei umanului ce saturează estetica lukácsiană – alcătuiesc *un cadru hermeneutic*, nicidecum un sistem valorico-socio-normativ desfăşurat în program de politică culturală şi/sau

[1] Guido Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, II, p. 35.

[2] *Ibidem*, p. 37.

ideologia literară. De aceea, probabil, şi aparenţa că Lukács ar mânui „un concept al realismului absolut formal“. Astfel, se poate spune că Lukács pledează pentru concreteţea configurării – în sensul de intensitate expresivă –, şi pentru perspectiva posibilităţilor concrete – ce se pretează, în cazul artei, la analogii cu „imaginaţia sociologică“ a lui C. Wright Mills[1] –, singura ce face posibilă conştiinţa-de-sine. Primul aspect sugerează o singură restricţie: pot fi acceptate toate inovaţiile şi mijloacele silistic-formale care întrunesc calităţile sistemului de semnalizare 1': acesta exteriorizează imaginaţia – facultatea spontan-creatoare, distinctă de gândire – prin limbaje ce menţin caracterul nemijlocit al impresiilor senzoriale şi-l intensifică, întreţin o generalizare intuitiv-sensibilă, fără a accede la înţelegere conceptuală (de pildă, tensiunea dintre reprezentare şi sensurile raţionale în limbajul poetic), făcând, astfel, posibilă, prin evocare, trăirea/retrăirea şi conştientizarea inexprimabilului ca infinitate intensivă şi plenitudine a lumii efective şi/sau a lumii operei[2].

Problema perspectivei – care fiinţează numai în şi prin viziunile despre lume, viaţă şi om – angajează, la Georg Lukács, o traiectorie ontologică a discursului.

3.4. Problema negativităţii şi critica imaginaţiei istorice

Lukács respinge stările unilaterale la care poate adera subiectivitatea încorporată operei de artă; dăruirea necondiţionată faţă de realitate, şi, respectiv, nemulţumirea faţă de ea, încercarea de a o transcende, anula sau depăşi. În aceste cazuri, momente şi aspecte, care sunt definitorii şi relevante numai înăuntrul totalităţii tensionate a realului, sunt dislocate, valorizate şi opuse realităţii ca atare. Sub raportul conştiinţei de sine, asemenea unilateralizări sunt ilegitime şi comportă simulări atitudinale. Desigur, arta are caracterul unei ficţiuni duse până la capăt[3], provoacă, întreţine şi conţine iluzia[4], dar nu ca mijloc de înşelare sau autoînşelare, ci ca dăruire faţă de puterile estetice ale unui complex evocativ. În măsura în care *mimesis*-ul se lasă definit prin funcţia evocatoare a plăsmuirii,

[1] *Cf.* C.Wright Mills, *Imaginaţia sociologică*, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 32, 34, 46.

[2] Despre specificul limbajului artistic din punctul de vedere al unei psihologii reflexologice în *Estetica,* II, , p. 21-24, 39, 55, 77, 88, 142-145.

[3] Georg Lukács, *Estetica,* II, p. 278 .

[4] *Ibidem*, p. 426.

poate fi angajat, în raport cu arta contemporană, printr-un strat tehnico-formal şi structural-configurativ a cărui deschidere interpretativă este indiscutabilă. Important de sesizat ni se pare, însă, faptul că acest strat este încapsulat într-o viziune despre lume şi e purtătorul unei visiuni. Deci, el nu are şi nu poate avea neutralitate axiologică. De aceea, Lukács evită să vorbească despre avangardă în termeni de ordin formal. Din punctul de vedere al scriiturii şi procedeelor minime de punere în formă sunt, de pildă, detectabile analogii între James Joyce şi Thomas Mann: monologul interior, asociaţia liberă ca tehnică narativă şi instrument de caracterizare a personajelor etc. Contrastele radicale apar în alt plan: „la Joyce, libera asociaţie, departe de a se reduce la o tehnică stilistică, constituie forma însăşi pe care autorul o dă descipţiilor epice, a situaţiilor şi caracterelor“[1]. Kafka antrenează detaliile realiste ca suport pentru irealităţi fantomatice, lumi de coşmar, proiecţii angoasante în şi prin care realul efectiv e anulat, prin unul oniric[2].

Ideea realismului artei aparţine, la Lukács, nu unui umanism prospectiv sau proiectiv, nici nu poate fi dizolvată în consideraţii şi/sau consecinţe ideologice, ci e pivotul unui *raţionalism profilactic,* cu implicaţii la nivelul ontologiei umanului. Artei experimentaliste îi este refuzată ontologia individualistă subiacentă: solitudinea, gustul pentru patologic şi angoasa autodizolvantă, protestul abstract şi vid, reducerea reacţiei anticapitaliste la un antifilistinism romantic, dislocarea formei logice şi cultivarea parabolei irelevante ş.a.m.d. Întrucât realitatea nu este fragmentară, aranjamentul ludic permite pigmentări de sens, mascând totalitatea extensivă şi intensivă a omului, şi, astfel, se face complicele forţelor corozive. Lukács vorbeşte, în acest sens, de „contradicţia internă dintre non-conformismul suprafeţei şi conformismul, în ultimă analiză, al atitudinii de bază“[3]: nemulţumirea faţă de realităţi efectiv alienante e cantonată într-un „non-conformism formal“, în gândire speculativă şi reprezentare, ce se concretizează în formulele unui conformism deghizat cu privire la problemele hotărâtoare ale vieţii[4]. Când

[1] Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, ed.cit., p. 27.

[2] *Cf. ibidem*, p. 43.

[3] Georg Lukács, *Estetica,* II, p. 681.

[4] Mai pe larg, *ibidem*, p. 678.

califică asemenea atitudini ca iniţiind „negarea fanfaronardă a realităţii“[1], apropiindu-le în premise şi consecinţe ideologice de teoriile „antiumanităţii artei“[2], Georg Lukács are mereu în vedere caracterul de totalitate pe care trebuia să şi-l asume, în produsul estetic, subiectivitatea creatoare.

Georg Lukács apreciază că avangarda proliferează, în principiu, cel puţin, inovaţia mijloacelor formale şi expresive pentru „deformările echilibristic-experimentale“[3]. „Prin multe aspecte, aceste căutări experimentale de factură formală sunt necesităţi de cea mai mare importanţă pentru orice scriitor care doreşte să reflecte, în ceea ce ele au efectiv specific, trăsăturile care definesc lumea actuală“[4]. În avangardă, însă, ele se subsumează plăsmuirilor dominate de posibilităţile abstracte. „Pretinzând a recunoaşte în această bogăţie iluzorie adevărata plenitudine a sufletului omenesc, subiectivismul modern încearcă în faţa sa o melancolie plină de admiraţie şi simpatie, în timp ce întâmpină realitatea, care împiedică să se realizeze tot acest posibil, cu un soi de dezgust la fel de melancolic“[5]. La antipod, „descrierea literară a posibilităţii concrete presupune mai întâi descrierea concretă a oamenilor concreţi, în raportul lor concret cu lumea exterioară. Numai în această interacţiune, însufleţită şi concretă, a omului cu mediul înconjurător posibilele concrete ala unui individ se pot separa de cele abstracte, se relevă ca realităţi concrete care condiţionează pe drept acest individ particular, la acel nivel anume al evoluţiei sale. Aici trebuie căutat singurul principiu de selecţie care poate să extragă concretul din imensa masă a abstractelor. Ontologia subiacentă concepţiei despre om care se găseşte în literatura decadentă exclude, din capul locului, un asemenea principiu de selecţie“[6].

Angajând în dispută principiul *dynamis*-ului aristotelic[7], este evident că Lukács nu nu reduce chestiunea artei moderne la capriciile gustului, ci vine cu etaloanele ontologiei umanului spre a-i sensibiliza vocaţia umanistă. Din aceleaşi motive, luările de poziţie faţă

[1] *Ibidem*, p. 679.

[2] Georg Lukács, *Estetica,* I, p. 367.

[3] Georg Lukács, *Estetica,* II, p. 679.

[4] Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, ed. cit., p. 93.

[5] *Ibidem*, p. 35 .

[6] *Ibidem*, p. 39.

[7] *Cf*. Georg Lukács, *Ontologia existenţei sociale,* II, p. 591.

de literatură interferează cu delimitările critice de Heidegger, Worringer ş.a. Aşa cum precizează Jacques Brun, „realismul este criteriul imaginaţiei istorice. Opera fiind o sarcină care se inventează în funcţie de viaţa reală, gradul realismului este echivalent gradului de autenticitate“[1]. Lukács pledează pentru concreteţe şi consecvenţă în tratarea negativităţii, ceea ce presupune nu doar protestul abstract, detaşarea de empiric, evaziunea în disperare şi absurd, ci restituirea, în manieră estetică, fără compromisuri, a complexelor dinamice de contradicţii prin care se dezvăluie un colţ de umanitate şi se deschide un orizont al valorilor propulsoare. De aceea, Thoman Mann – ale cărui personaje ajung la sănătatea socială printr-o maladie individuală – ea preferat lui Kafka – a cărui personaje evadează din mizeria societăţii burgheze prin singurătatea egoistă a patologiei. Umanismul artei este probant numai atunci când oferă, dacă nu sugestii de soluţii, cel puţin un model de conştientizare complexă a lumii omului, neocolind situaţiile de criză, dar fără să dispere, chiar dacă acestea par sau sunt irezolvabile; rămân cel puţin căutările şi speranţa unor posibile deschideri, dislocări sau frământări constructive. Lukács nu acceptă dispersarea care îmbrăţişează prea lesne şi pe îndelete absurdul. Lumea operei trebuie să dea senzaţia de lume: cu precarităţile, plenitudinea, complexitatea, adâncimea şi intensităţile sale. Principiul kafkian de reprezentare e „lumea concepută ca alegorie a Neantului transcedental“[2]. De aceea nu e preferat ca model, deşi resorturile îi sunt înţelese cu o aleasă sensibilitate valorică. Nu altfel înţelege Adorno: „Puterea operei lui Kafka constă în acest sentiment negativ al realităţii“. Numai că valorizarea diferă: „ceea ce lui îi apare fantastic în absurditate este chiar aşa cum este“[3].

Estetica lui Adorno – puternic marcată de resorturile demistificatorii ale artei în condiţiile societăţii de consum – face corp comun cu avangardismul, prin absolutizarea dublei negativităţi: în raport cu tradiţia şi în raport cu realitatea socială alienantă. Cultul lukácsian al totalităţii şi al posibilităţilor concrete i se pare a fi o abdicare în faţa realului şi o sanctificare a acestuia, o încercare de conciliere a spiritului cu lumea şi descalificarea potenţelor subversive şi negatorii ale creaţiilor artistice. Prin urmare, o radicalizare

[1] Jacques Brun, *Un germaniste engagé – Georg. Lukács,* Thèse présentée devant L'Université de Paris III, le 13 mars 1977/1979, p. 230.

[2] Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, p. 99.

[3] Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique,* Paris, Klincksieck, p. 33.

trebuie operată prin emancipare faţă de funcţia simbolică şi constituirea unui domeniu antitetic la realitatea empirică şi la semnificaţiile sale[1], prin *epoché*-ul empirial şi prezentarea unui non-empiric ca şi cum ar fi empiric[2], ceea ce înzestrează experimentarea formală cu virtuţi negatoare: „Conceptul de construcţie, care aparţine în mod esenţial modernismului, implică întotdeauna primatul procedeelor constructive asupra imaginaţiei subiective. Neprevăzutul nu este numai efect, ci posedă, în mod egal, un aspect obiectiv“[3]. Negativitatea lui Adorno – eşuată în ceea ce Lukács numeşte frondă romantic-anticapitalistă[4], cu care el însuşi a cochetat – ni se pare a aparţine nu structurilor experienţei estetice, ci reflecţiei teoretice asupra acesteia, fiind, deci, o coordonată ataşată operelor de artă prin programe-manifest, ideologii, interpretări speculative ş.a. În procesele creatoare şi receptoare propriu-zise, pozitivitatea şi negativitatea „nu constituie mărimi stabile în dialectica socială a artei şi societăţii, ele putându-se lense converti în contrariul lor, dată fiind schimbarea de orizont ce intervine pe parcursul procesului istoric al receptării“[5]. Astfel, continuă Jauss, opere de avangardă devin clasice, întărind tradiţia autoritară pe care au sfidat-o, protestul se converteşte în instrument de desfătare. Aceasta amortizare a provocării şi sfidării concordă cu ceea ce Lukács numeşte conformism deghizat.

Desigur, aşa cum remarcă Lucien Goldmann, „în societatea liberală reificarea constă mai ales în dispariţia din conştiinţe a totalităţii transindividuale în favoarea unui individualism, iluzoriu în măsura în care se voia absolut, dar care totuşi este în parte real“[6]. Totalitatea pentru care optează Lukács presupune aceste stări şi lipsa acută de omogenitate a realităţilor umane. Ceea ce indică pentru experienţa artistică este tocmai ca aceasta să-şi asume rolurile unei autentice demistificări.

---

[1] *Ibidem*, p. 132.

[2] *Ibidem*, p. 33.

[3] *Ibidem*, p. 39.

[4] *Cf.* Georg Lukács, *Teoria romanului*, Bucureşti, Edit. Univers, 1977, p. 29-31. Mai pe larg, în Gavril Maté, *Georg Lukács şi epopeea lumii moderne,* Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1979, p. 11, 31-33.

[5] Hans Robert Jauss, *Experienţa estetică şi hermeneutică literatură,* Edit. Bucureşti, Univers, 1983, p. 63.

[6] L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, 197, p. 4.

CATEGORIA DE CULTURĂ ÎN PERSPECTIVA CONTEMPORANEITĂŢII

MARIN AIFTINCĂ

Preambul

Una dintre categoriile fundamentale proprii gândirii filosofice contemporane este *cultura*. Nu se poate vorbi despre om şi raportarea lui la realitate fără a ne referi, într-un fel sau altul, la cultură. De aceea, spunem că omul şi cultura alcătuiesc elementele constitutive ale unei relaţii biunivoce, care se impune prioritar reflecţiei filosofice. Cu toate acestea, filosofarea asupra naturii şi fiinţării omului a străbătut o lungă perioadă istorică, fără tematizarea culturii. Abia sfârşitul veacului al XIX-lea şi începutul celui următor au adus „clipa prielnică" pentru conceptul de cultură, încât el devine obiect distinct al filosofării şi se configurează o nouă disciplină a spiritului, care este filosofia culturii. Astfel, conceptul în discuţie se impune cu rapiditate, focalizând atenţia tuturor disciplinelor ce se raportează, într-un fel sau altul, la cultură. Ca urmare, sintagma „ştiinţele culturii" (*Kultur-wissenschaften*) subminează profund ubicuitatea expresiei „ştiinţele spiritului" (*Geisteswissenschaften*), căreia i se va substitui[1].

Interesul practic pentru conceptul de *cultură* se atenuează în jurul anilor '30 ai secolului XX, odată cu apariţia antropologiei filosofice, animată de aspiraţia tratării unitare a problematicii privind natura, poziţia şi destinul omului în lume, după modelul ştiinţelor naturii. În replică, filosofii orientaţi spre cercetarea domeniilor spiritului pun temelia antropologiei culturale – disciplină ce cunoaşte îndată o evoluţie eclatantă, cu

[1] Referitor la evoluţia conceptului de *cultură* vezi: Herbert Schnädelbach, *Die Kultur im Philosophie. Ein grundkurs* (*Cultura*, în vol. „Filosofie". Curs de bază) trad. din germană coordonată de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999; Marin Aiftincă, *Filosofia culturii*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008; Mircea Maliţa, *Zece mii de culturi, o singură civilizaţie*, Bucureşti, Editura Nemira, 1998, cap. II.

precădere în America de Nord, fără a izbuti, însă, redobândirea priorităţii pe care conceptul de *cultură* o deţinuse iniţial. Acestei etape îi urmează, aşa cum arată Herbert Schnädelbach, o seamă de ezitări generate de politizarea „culturalului" de către naţional-socialismul german, ceea ce a făcut ca, după al doilea război mondial, conceptul de *cultură* să fie considerat ca fiind depăşit în plan ştiinţific sau ca expresia unor convingeri conservatoare în plan politic şi, ca urmare, este învăluit în tăcere. Cutremuraţi de ororile războiului, unii intelectuali, precum Theodor Adorno, nu au ezitat chiar să califice întreaga cultură ca fiind un „gunoi"[1].

De pe la începutul anilor '50, o serie de schimbări social-politice petrecute în lume, precum şi influenţa neomarxismului, a teoriei critice a Şcolii de la Frankfurt au impus prioritar cuvântul *societate*, devenind un concept universal, suspectat totuşi de „situare la stânga". Se considera că teoria societăţii îmbrăţişează integral lumea omului şi implicit cultura. În consecinţă, conceptului de *societate* i se atribuia o superioritate intelectuală şi moral-politică, fiind apreciat ca modern, în vreme ce conceptul de cultură era socotit învechit, depăşit. După eşecul mişcărilor revoluţionare din 1968 şi izbucnirea a ceea ce s-a numit „războiul culturii" în Europa de Vest şi Statele Unite ale Americii, conceptul de *societate* nu mai este atractiv, încât din anii '70, noţiunea de *cultură* îşi recapătă locul privilegiat. Această schimbare de optică este determinată şi de aportul teoretic al structural-funcţionalismului american şi structuralismului francez, care au refortificat demnitatea ştiinţifică a noţiunii de *cultură* şi i-au consolidat valoarea de concept filosofic fundamental.

Mileniul al treilea a debutat sub semnul provocărilor fenomenului globalizării şi postmodernismului, care au pus faţă în faţă universalizarea pieţelor şi relativismul culturilor, accelerând contactele dintre culturile Estului şi Vestului. În consecinţă, *cultura* deţine un *prius* în abordările teoretice[2], călăuzite de interesul pentru apărarea identităţii

[1] Theodor Adorno, *Teoria estetică*, trad. din lb. germană de Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble, Cornelia Eşianu, Piteşti, Paralela 45, 2005, p. 439.

[2] Vezi între altele: Lucrările celui de al XXII-lea Congres Mondial de Filosofie de la Seul (30 iulie-5 august 2008) şi Conferinţa Internaţională „Emergenţa filosofiei din cultură" desfăşurată tot la Seul (27-29 iulie, 2008). Numai în ultimele două decenii s-au publicat numeroase cărţi şi studii pe tema culturii; UNESCO a proclamat „World Decade of Cultural Development" (1988-1997); a lansat proiectul „The Future of Culture"; a elaborat „Rapport of the World Commission on Culture and Development" (1995); FISP

culturale şi promovarea comunicării interculturale, precum şi pentru găsirea unei noi paradigme culturale, ca alternativă la fenomenul globalizării. Fără îndoială, cei ce folosesc acum conceptul de cultură se plasează în miezul interogaţiilor contemporaneităţii, vizând atât crizele prezentului, cât şi condiţia, destinul omului în lume.

Delimitări

Dimensiune esenţială a fiinţei umane, cultura alcătuieşte o realitate ce se impune prin uimitoare profunzime şi vastitatea orizontului său de cuprindere. De aceea, ea este cercetată din varii perspective şi cu finalităţi specifice de numeroase ramuri ale ştiinţei ca: istoria, etnografia, etnologia, antropologia culturii, sociologia, psihologia, lingvistica, teoria şi istoria culturii, istoria artelor, a literaturii, religiilor, de discipline filosofice ca etica, estetica, semiotica etc. Toate acestea sunt considerate ca ştiinţe ale culturii[1]. Specificul lor s-a reliefat cu destulă claritate la finele veacului al XIX-lea şi începutul celui următor, în contextul unei ample dezbateri referitoare la statutul istoriei ca ştiinţă şi, în genere, a tuturor ştiinţelor spiritului puse sub expresia *Geisteswissenschaften*, în antiteză cu ştiinţele naturii. Caracteristicile celor două grupe de ştiinţe sunt bine cunocute astăzi, de aceea nu le reluăm aici.

Deşi toate disciplinele menţionate mai înainte sunt ştiinţe ale culturii, conţinutul şi opera lor de cunoaştere nu acoperă cultura în întregul ei, ca totalitate. Acest rol şi-l asumă filosofia culturii, care se află la un nivel de generalizare mult mai înalt decât ştiinţele particulare ale culturii. Dacă acestea din urmă au un caracter descriptiv-interpretativ şi abordează numai o formă sau o latură a culturii, filosofia culturii are un caracter reflexiv generalizator şi cercetează cultura, în dimensiunea ei categorială. Ea se interoghează asupra culturii în perspectivă ontologică şi în strânsă legătură cu valorile, într-o încercare

(International Federation of Philosophical Societies) a publicat volumul colectiv „Philosophy and Cultural Development" (1993); The Council for Research in Values and Philosophy, de pe lângă Catholic University of America, Washington, sub conducerea Profesorului George F. McLean, a organizat, în diferite mari oraşe ale lumii, din 1970 până în 2009, numeroase conferinţe internaţionale consacrate culturii şi a publicat 200 de volume pe tematica filosofică a culturii.

[1] Marin Aiftincă, *op. cit.,* pp. 22-36.

de a descifra natura, unitatea, multiplicitatea, identitatea şi pluralismul culturii. A încerca să surprindă caracterul şi esenţa culturii, raporturile sale cu natura şi societatea, ca factori ce o condiţionează şi o delimitează, procesul de creaţie şi rezultatul acestuia obiectivat în opere, în faptele de cultură; dimensiunile locală sau naţională şi universală ale culturii; tradiţia şi identitatea culturală în raport cu fenomenul globalizării; unitatea şi pluralismul culturii; circulaţia valorilor şi comunicarea interculturală – toate aceste complexe teme nu le preiau ştiinţele culturii. Ele intră în sfera de preocupări ale filosofiei culturii, legitimându-i capacitatea de a le privi şi înţelege ca un întreg organic fundat pe categoria *cultură*.

Dincolo de empiric, originile metafizice ale culturii sunt ancorate în existenţa umană însăşi, care nu încetează şi nu va înceta vreodată să incite meditaţia filosofică. Ca atare, timpul istoric străbătut de lumea contemporană lansează noi provocări culturii şi, evident, criticii filosofice orientată spre această realitate, chemând-o să formuleze întrebări şi să caute răspunsuri adecvate, pentru ca persoana umană şi omenirea în ansamblu să nu se îndepărteze irecuperabil de sensul autentic al existenţei sale.

Abordări conceptuale

Dacă pornim de la adevărul că, în genere, cultura este o formă specifică de manifestare a omului ca fiinţă unică în univers, atunci nu putem evita o întrebare esenţială ce se impune imediat: cum poate fi definită cultura? În căutarea răspunsului adecvat vom lăsa deoparte accepţiunile curente ale noţiunii de cultură, întrucât exced finalitatea urmărită aici. Vom focaliza demersul nostru pe abordările filosofice ale culturii, înţeleasă ca întreg, ca totalitate, decelând principalele orientări în domeniu.

Realitate eteromorfă, extrem de bogată în sensuri şi semnificaţii, cultura nu poate fi cuprinsă lesne într-un concept pe deplin satisfăcător. Mărturie stau numeroasele încercări întreprinse, precum şi marea diversitate a perspectivelor de abordare. O primă sistematizare a acestora face posibilă observaţia potrivit căreia definirea conceptului de *cultură* urmează două mari direcţii. Prima priveşte cultura într-un sens restrâns, limitând-o la cele mai elaborate valori teoretice şi artistice, lăsând deoparte numeroase aspecte ale fenomenului; a doua direcţie înţelege cultura într-un sens extensiv, incluzând toate manifestările vieţii sociale. Este vorba despre un mod de a înţelege cultura „mult mai larg

şi mai dinamic" care include întregul domeniu al valorilor vieţii de fiecare zi a unui popor[1]. Această accepţiune s-a dat culturii graţie eforturilor depuse de UNESCO, în special după Conferinţa de la Viena (1970) consacrată politicilor culturale. Din atare perspectivă cultura, având o coerenţă internă, este coeziunea unui set de valori, atitudini, credinţe, obiceiuri şi deprinderi comportamentale prin care un popor se raportează la sine şi la lume, la societate şi la alţi indivizi. Cu alte cuvinte, cultura este un *domeniu al semnificaţiilor*. Toate aceste semnificaţii exprimă o ordine a Universului şi a locului deţinut de om în Univers. Ambele direcţii nu sunt scutite de observaţii incomode. Critica filosofică concepută ca modalitate de «a distinge» şi „a judeca pe baza unor criterii ce pot fi expuse"[2], decelează o serie de orientări în abordarea culturii între care: metafizică, raţionalistă, istoristă, funcţionalistă, activistă, semiotică, axiologică. În continuare, să ne oprim pe scurt la fiecare dintre acestea.

Ceea ce s-a numit *concepţia metafizică* despre cultură se originează în tradiţia greco-latină, unde cultura era înţeleasă ca un proces de educaţie a omului şi rezultatul unui atare proces. În această viziune, cultura rezidă în cultivarea spiritului (sufletului), ceea ce vizează formarea persoanei în acord cu un ideal umanist. Este un proces formativ pe care Cicero îl asemuia cu cel de cultivare a cîmpiilor. Analogia dintre *cultura animi* şi *cultura agrorum* implică *Παίδεία* – concepţia despre educaţie din Grecia elenismului târziu, unde cultura era însuşită în şcolile filosofice: *cultura animi philosophia est*. Platon considera că, în esenţă, cultura trebuie să fie fundată pe Adevăr, Frumos şi Bine, valori fundamentale cărora le corespund logica, estetica şi etica. Într-un anume fel, aceste discipline constituie o lungă perioadă istorică fundamentul culturii noastre. În această perspectivă, cultura însemna *eruditio et institutio in bonas artes*, adică erudiţia şi iniţierea în artele bune, utile, precum şi formarea, cultivarea celor mai nobile virtuţi ale sufletului (areté), care se finaliza cu eurithmia – armonia superioară a personalităţii umane. Cu acest înţeles, *Παίδεία* este tradusă prin *humanitas*, care devine întâia oară „sub acest

[1] *Cf.* A.J. Van der Staay, *Speech*, în *The Cultural Dimension of Development*, Netherlands National Commission for UNESCO, 1985, The Hague, p. 23.

[2] Herbert Schnädelbach, *op. cit.,* p. 410.

nume obiect al gândirii şi năzuinţei în timpul republicii romane”[1]. Opus lui *homo barbarus*, aici *homo humanus* este „romanul care înalţă *virtus romana* şi o înnobilează”. Astfel, interferenţele dintre elenismul târziu şi latinitatea clasică, la Roma, au dat naştere întâia oară umanismului ca formă elevată de expresie a culturii, care vizează recuperarea esenţei omului. De aceea, Heidegger, consideră că orice umanism, întrucât implică o determinare a esenţei omului, „se întemeiază pe o metafizică, sau devine el însuşi temei al uneia”[2].

Accepţiunea la care ne-am referit a conceptului de cultură şi-a extins graniţele, mai târziu, prin includerea unor semnificaţii noi, precum capacitatea de expresie, deschiderea spiritului către un larg orizont de trăire şi cunoaştere, către toate artele şi metafizică. Cultura este asociată, astfel, unui ideal de perfecţiune umană, echivalent cu dobândirea unui maximum de umanitate în om. Din acest unghi de vedere, conceptul de cultură are determinări de conţinut şi calitative de esenţă umanistă, formă în care ni s-a transmis până astăzi.

Critica filosofică şi conştiinţa istorică au atacat această viziune despre cultură care, deşi rămâne măreaţă ca un templu grec, este totuşi limitată din punctul de vedere al gândirii actuale şi al exigenţelor timpului nostru. Criza metafizicii tradiţionale este acompaniată de o profundă schimbare a conceptului de cultură.

Concepţia raţionalistă a culturii este fundată pe tradiţia istorică şi creştină, referitoare la o natură general umană, raţională. Pe această bază s-a conturat concepţia unei naturi raţionale şi divine specifică omului, pentru a indica sensul universal şi invariabil al aspiraţiilor sale[3].

Subliniind în mod deosebit ideea de natură omenească, concepţia raţionalistă este conexată cu filosofia luminilor din veacul al XVIII-lea, care susţinea că două condiţii

---

[1] Martin Heidegger, *Scrisoare despre „umanism”*, în vol. „Repere pe drumul gândirii”, trad. şi note: Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988, p. 303. În legătură cu aceeaşi temă, mai vezi: George Uscătescu, *Ontologia culturii*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, pp. 34-35; Paolo Filiasi Calcano, *Cultura ed esistenza*, în „Filosofia”, fascicola I, p. 1-5; *Enciclopedie de Filosofie şi ştiinţe umane*, trad. colectiv, Bucureşti, All Educaţional, 2004, pp. 207-208.

[2] *Op. cit.,* p. 304.

[3] Referitor la concepţia raţionalistă şi cea istoristă a culturii, vezi: Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în „Opere 8”, ediţie de Gelu Ionescu şi George Gană, Bucureşti, Editura Minerva, 1979.

determină opera culturii: prima consistă în ideea unei naturi omeneşti anterioare operei culturii; a doua rezidă în ideea că această natură, fiind prin esenţa ei bună, umanitatea urmează să se dezvolte după indicaţiile acestei unice valori. Astfel, în viziunea lui J.J. Rousseau şi Condorcet, rostul culturii este acela de a realiza propria natură bună şi raţională a omului.

Ridicarea omului de la existenţa inconştientă şi instinctivă, la o treaptă superioară de raţionalizare este înţelesul pe care îl dă culturii Fichte. În concepţia lui, cult este omul care se poate elibera de influenţa a tot ceea ce nu este raţional, stăpânindu-se pe sine şi natura înconjurătoare. În această perspectivă, cultura impune: 1) afirmarea cu precădere a raţiunii asupra celorlalte funcţiuni sufleteşti, precum şi posibilitatea ei de a se impune în mod absolut; 2) existenţa libertăţii sau, cu alte cuvinte, putinţa de a proiecta idealuri raţionale şi a le extinde asupra altora. Ca urmare, libertatea devine o supoziţie şi o componentă a culturii.

Ipoteza susţinută de concepţia raţionalistă a culturii este întâmpinată de observaţia critică a istorismului, care pretinde că nu există o cultură dezvoltată dintr-un substrat omenesc general şi perfect în sine. Nicăieri nu poate fi regăsită aşa-numita natură omenească; peste tot găsim numai culturi călăuzite de valori deosebite. Ca urmare, există culturi diferenţiate după sistemul de valori proprii feluritelor popoare şi epoci istorice. Astfel, *concepţia istoristă* accentuează îndeosebi ideea de valoare în constituirea culturii şi reliefează independenţa culturilor, diferenţiate după sistemul propriu de valori. În această concepţie, cultura este definită prin raportare la natură.

Cu anumite concesii, în această orientare se înscrie concepţia lui Herder despre cultură. El susţine că ceea ce s-a numit norma naturală nu poate fi găsită nicăieri în umanitate; oriunde, există culturi omeneşti alcătuite din valori autonome introduse în realitate. Scopul fiecărei culturi se poate realiza în fiecare om, care devine om numai prin educaţie, prin dezvoltarea armonioasă a felului său de a fi potrivit determinărilor de climă şi rasă. În concepţia lui Herder, *umanitate* înseamnă realizarea armonioasă a tuturor

posibilităţilor pe care natura le fixează în om şi în afara lui. Umanitatea în om este fericirea la care speţa umană poate aspira[1].

Prin urmare, Herder concepe cultura ca înflorire armonioasă a tuturor însuşirilor în om, nu doar a raţiunii. După el, raţiunea care îl defineşte în mod eminent este trezită în om de opera Providenţei; ajungem cu toţii la raţiune numai prin limbaj, prin tradiţie, prin credinţa în cuvântul părinţilor. Oamenii se disting prin raţiune, care îi face egali între ei, dar „inegalitatea lor nu este atât de mare de la natură, pe cât devine ca urmare a educaţiei”[2], după cum felul unuia şi aceluiaşi popor o arată sub diferite regimuri politice.

În mod distinct faţă de abordările metafizică, raţionalistă şi istoristă a culturii, dar preluând câte ceva de la fiecare, s-a configurat o *concepţie activistă a culturii*. Preluată de la Goethe şi Kant, această concepţie este dezvoltată, în România, de Tudor Vianu, care defineşte cultura în strânsă legătură cu scopurile omeneşti[3]. El afirmă că în lumea cauzelor mecanice, specifice procesului natural, omul introduce scopuri care alcătuiesc cultura, ceea ce înseamnă acţiune. Ca atare, cultura poate fi concepută ca acţiune de promovare a omului la rangul de agent creator al destinului său. În acest sens, Vianu consideră că este „cult” omul ori societatea care încearcă să domine datul natural şi să îl folosească potrivit scopurilor şi idealurilor ce îi luminează conştiinţa. „Cultura este deci un act de afirmare a libertăţii omeneşti”[4], iar această libertate valorează atât pentru mediul natural, cât şi pentru cel social.

Viziunea activistă, faustică, despre cultură trebuie amendată în sensul că libertatea de acţiune a omului, vizând modificarea ori „stăpânirea” mediului natural în conformitate cu scopurile ce îl animă, se cere corelată cu o temeinică moralitate. Aceasta din urmă ar putea să tempereze abuzul de libertate şi acţiune împotriva naturii, spre salvarea echilibrului vieţii pe pământ.

---

[1] Vezi: Johann Gottfried Herder, *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii; Scrisori privind promovarea ideii de umanitate; Despre om şi umanitate; Despre educaţie*, în vol. *Scrieri*, trad. şi prefaţă de Cristina Petrescu, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

[2] Idem, *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii*, în vol. citat, p. 171.

[3] Vezi: *Sociologia culturii*, în *Opere 8*, ediţia citată.

[4] *Ibidem*, p. 351.

Cercetările antropologice şi etnologice au edificat *concepţia funcţionalistă a culturii*. Studiind comunităţile primitive, cercetătorii au folosit cuvântul *cultură* pentru caracterizarea tradiţiilor proprii diferitelor grupuri etnice, în alternanţă cu cel de *civilizaţie*, pe care îl atribuiau societăţilor primitive aşa-zis „evoluate". Cele două noţiuni au fost atrase, astfel, în plasa unor confuzii. Antropologul britanic Edward B. Tylor a formulat o definiţie extensivă şi descriptivă a culturii, care a căpătat un prestigiu referenţial[1]. În accepţiunea lui, „cultura sau civilizaţia" este un ansamblu complex ce închide cunoaşterea, credinţa, arta, dreptul, morala, tradiţiile şi orice alte capacităţi şi obiceiuri pe care omul şi le-a însuşit ca membru al societăţii. Această concepţie este centrată pe ideea potrivit căreia cultura implică toate manifestările de viaţă ale unui popor. Insuficient de cuprinzătoare, teoria lui Tylor lasă fără răspuns unele întrebări referitoare la natura şi esenţa culturii. Ca urmare, au apărut alte încercări conceptuale şi definiţii ale culturii (R. Linton, G. Roheim, B. Malinowski etc.) în cadrul antropologiei. În concluzie, abordările de tip funcţionalist ale culturii, deşi propun o configuraţie complexă şi fecundă a acestei probleme, sunt incomplete, întrucât exclud perspectiva valorică, axiologică a culturii.

Privind ansamblul concepţiilor şi definiţiilor filosofice ale culturii, nu poate fi ignorată *concepţia semiotică*, care aduce cultura sub conceptele de simbol, semn, semnificaţie. Avem în vedere aici în primul rând pe Ernst Cassirer. Critica filosofică a diverselor forme de viaţă spirituală conduce la ideea că toate sunt activităţi formative de tip simbolic[2]. Spre deosebire de alte vieţuitoare, omul a descoperit un mod specific de adaptare la mediu, numit *sistemul simbolic*, ce conferă vieţii umane o nouă dimensiune a realităţii. El nu mai trăieşte într-un univers pur material, ci în unul simbolic, pe care el însuşi îl făureşte[3], încât caracteristica sa dominantă nu este esenţa metafizică, ci opera sa. Înţeleasă ca un sistem al activităţilor ce determină cercul „umanităţii", opera omului cuprinde limbajul, mitul, arta, religia, ştiinţa, istoria cu toate formele şi expresiile lor simbolice, care nu sunt altceva decât cultura însăşi sau, cum îi spune Cassirer, „pânza

[1] *The Origins of Culture*, Vol. l, New York, Harper and Row Publishers, 1951, p. 1.

[2] Vezi: Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Yale University, New Haven, 1953.

[3] *Idem, An Esay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944, tradusă în românește şi publicată în 1994.

simbolismului". Realitatea materială pare să dea înapoi în faţa activităţii simbolice sau pe măsura extensiei culturii. Între om şi realitatea imediată se interpun formele culturii aflate într-o neostoită luptă pentru afirmare. Astfel, omul îşi crează un mediu artificial, înconjurându-se de forme lingvistice, imagini artistice, simboluri mitice, rituri religioase prin care priveşte şi cunoaşte lumea. În multiplicitatea lor nelimitată, formele culturii se întâlnesc în unitatea procesului creator. Cassirer este de părere că esenţa omului rezidă tocmai în procesul creator obiectivat în simboluri sau în opere, iar acestea, creaţia şi opera, luate împreună alcătuiesc cultura.

Între alţi reprezentanţi ai concepţiei semiotice despre cultură îl considerăm, cu anumite riscuri, şi pe Michel Foucault. Cercetând particularităţile ştiinţelor umaniste, el aduce în discuţie dificultăţile generate de conflictele dintre o analiză genetică şi o analiză structurală, respectiv dintre o *explicaţie* şi o *înţelegere* a culturii. Astfel, Foucault îşi reprezintă omul ca o fiinţă ce îndeplineşte funcţii, o fiinţă conflictuală aptă să stabilească un ansamblu de reguli, formând un sistem de *semne* şi *semnificaţii*[1]. Focalizând analiza „arheologică" pe întreaga epistemă clasică, el fundează definiţia culturii pe conceptul fundamental de *semnificaţie*. Considerate împreună, conceptele de valoare, normă şi semnificaţie trebuie să constituie temeiul unei definiţii actuale a culturii, în care cunoaşterea celuilalt este o exigenţă a modernităţii noastre.

În contextul schimbărilor generate de evoluţia ştiinţelor teoretice şi expansiunea tehnologiei şi informaţiei, amplificarea fenomenului globalizării, conceptul de cultură a cunoscut, în ultimele decenii, importante modificări, nu lipsite de contradicţii, şi o extensie permanentă. Acest fenomen s-a produs pe orizontală, urmând cu precădere sensul funcţional al culturii, în defavoarea profunzimii sale, unde îşi are izvoarele explicaţia ontologică şi axiologică a culturii, ca realitate unică produsă de om. De aceea, ni se pare justificată observaţia gânditorului român Vasile Băncilă, conform căreia „aderenţa metafizică a omului ce face esenţa culturii a dispărut ori s-a anemiat. Şi astfel s-a ajuns la criza culturii"[2].

---

[1] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, tradusă în românește şi apărută la Bucureşti, Editura Univers, 1996.

[2] *Filosofia vârstelor*, Bucureşti, Editura Anastasia, 1997, p. 56.

Stimulată de ideea transcenderii unilateralităţilor proprii altor abordări ale fenomenului în discuţie, *concepţia axiologică* este fundată pe dependenţa culturii de valori. Un gânditor reprezentativ, cum este H. Rickert, afirma la începutul veacului XX, că, în esenţă, „cultura este o noţiune axiologică”[1], întrucât realitatea vieţii culturale şi interpretarea sensului său angajează probleme ale valorii. Mai exact, cultura este „esenţa bunurilor pe care le apreciem pentru valoarea lor”[2].

Punctul de vedere axiologic în definirea şi critica culturii are o largă înrâurire, postulând ideea că valoarea constituie un concept fundamental în definirea culturii. Pe această linie menţionăm, în afară de Rickert, încercările lui Bidney, Parsons, dar şi ale altora, precum şi din ţara noastră, Tudor Vianu şi o întreagă serie de gânditori care i-au urmat, până în prezent.

În prelungirea poziţiei teoretice în discuţie, considerăm că, în fapt, conceptul de cultură poate fi definit mai adecvat din perspectivă axiologică, care întruneşte posibilităţile de a depăşi limitele concepţiilor menţionate mai sus. Aşadar, noi susţinem că, în genere, *cultura este ansamblul valorilor şi bunurilor realizate de om, în procesul devenirii sale întru umanitate*[3]. Spunem valori şi bunuri întrucât nu toate valorile se istovesc în bunuri, dar toate bunurile sunt uniri de lucruri cu valori sau lucruri valorizate. Punând în relief procesualitatea realizării valorilor şi bunurilor în corelaţie cu ideea de *umanitate*, această definiţie surprinde caracterul istoric şi cumulativ al culturii, înţeleasă ca totalitate, precum şi idealul care o îndrumă, anume *umanitatea* privită ca dezvoltare armonioasă a tuturor însuşirilor pozitive în om; armonia superioară a personalităţii. Totodată, definind astfel cultura, subliniem dubla ipostază a omului, ca subiect şi obiect al culturii.

Proiectat în sens axiologic, conceptul de cultură depăşeşte contradicţiile interioare ale domeniului şi se circumscrie exigenţelor filosofării actuale, care accentuează caracterul său holist. Sfera lui cuprinde omul cu toate manifestările sale filosofice, creative şi de viaţă, integrat pe deplin în societate şi în orizontul cosmic. Putem conchide

[1] H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen, 1936, p. 154.

[2] Idem, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, 1924, Apud George Uscătescu, op.cit., p. 56.

[3] Vezi: Marin Aiftincă, *op. cit.,* p. 67.

astfel că, în esenţă, cultura este o lume a omului în care el se proiectează şi se recunoaşte pe sine, numai această oglindă critică îi oferă cu fidelitate imaginea sa proprie.

Cultură şi natură

Categoria filosofică *cultură* îşi dezvăluie mai limpede conţinutul dacă o gândim în relaţie cu natura şi comunitatea umană ori societatea. Cu privire la prima relaţie, aceea dintre cultură şi natură, trebuie să precizăm dintru început că prin intermediul omului şi al acţiunii sale asupra naturii ia naştere realitatea culturii, ca urmare a unei permanente provocări reciproce.

Focalizând reflecţia filosofică pe relaţia dintre natură şi cultură, se cuvine să facem menţiunea că aici luăm cultura în accepţiunea de tot ceea ce ţine de lumea umanului, de viaţa produsă şi reprodusă de oameni. Considerăm că natura este tot ceea ce nu ţine de creaţia omului şi scapă cuprinderii sale. Acest înţeles îl are conceptul clasic al naturii, care vine de la grecescul *phýsis* şi latinescul *natura*. Aşa cum remarcă Schnädelbach, opoziţia „*phýsis – thésis*" este folosită încă de luminismul sofist, cu intenţia de critică a culturii, în măsura în care cerceta orice realitate culturală în elementele sale naturale şi non-naturale[1], adică în elementele ce trimit la condiţia umană.

Filosofarea asupra relaţiei cultură-natură recunoaşte faptul că uneori s-a insistat pe rolul naturii în definirea culturii. Îndeosebi este cazul romanticilor, care cereau ca legea culturii şi educaţiei să respecte legea naturii, nu să o încalce; ei socoteau că fericirea autentică rezidă în revenirea omului la sine. Alteori, mai ales în perioada modernă şi în contemporaneitate, graţie dezvoltării spectaculoase a ştiinţei şi tehnicii, s-a dat prioritate elementelor ce îl îndepărtează pe om de natură, constituind ceea ce s-a numit un cosmos cultural.

Dacă antropologia filosofică îşi centrează atenţia pe *omul cultivat*, nu înseamnă că fiinţarea naturală a omului trebuie neglijată complet. Fiindcă, indiferent de nivelul de cultură atins, omul rămâne „un fragment al naturii". În fiinţa umană, natura se prelungeşte sub forma biologicului. Cultura nu poate lua naştere şi nici exista, dacă nu este *realizată* de omul care trăieşte în mod natural. Prin urmare, deşi cultura este net

[1] *Cf.* Herbert Schnädelbach, *op. cit.,* p. 412.

diferită de natura pură, ea nu poate fi desprinsă, totuşi, de natura omului. Pentru a fi în stare să trăiască şi să acţioneze ca fiinţă cultivată, el trebuie să trăiască mai întâi în mod natural. Viaţa naturală reprezintă o condiţie *sine qua non* pentru viaţa culturală. În acest sens, natura nu poate fi considerată ca indiferentă axiologic. Omul se naşte ca o fiinţă naturală, iar însuşirile lui naturale nu pot fi schimbate prea mult de către cultură. Totuşi, cultura acţionează asupra subiectului său, netezindu-i asperităţile, domolindu-i instinctele, dezvoltându-i virtuţile, ridicându-l astfel la rangul de om cultivat, de *homo humanus*.

Din cele afirmate până aici rezultă o idee de esenţă teleologică: instituim cultura ca scop şi considerăm viaţa naturală (natura) ca mijloc pentru atingerea acestui scop. Astfel, natura are o valoare care o primeşte de la cultură. Ea dobândeşte o semnificaţie considerabilă pentru sensul vieţii omeneşti. Natura unită cu valoarea sau natura pusă în valoare constituie cultura. Trebuie să recunoaştem, însă, că natura există independent de cultură, chiar poate fi indiferentă faţă de ea; în schimb, cultura nu poate exista independentă de natură. Aceasta din urmă constituie, până la un anumit punct, substratul permanent al alcătuirilor spirituale.

Trecând peste alte aspecte importante ale relaţiei în discuţie, reţinem ideea referitoare la *cultură ca înstrăinare a omului de natură*. Cultura sau mai exact acţiunea culturală l-a îndepărtast pe om de natură; nu s-a rupt complet de aceasta, ci l-a înstrăinat doar. După cum se ştie, Rousseau este de părere că omul, părăsind starea naturală, nu şi-a pierdut natura proprie şi relaţia cu natura exterioară lui, ci numai s-a înstrăinat de ea. Teoria înstrăinării trebuie să explice, însă, cum este posibil ca, părăsind starea naturală şi pierzându-şi propria-i naturalitate, omul are încă acces, în contextul culturii, la natura „adevărată". Acelaşi Rousseau susţine că înstrăinarea nu este ceva ce-i este străin omului, ci ceea ce-i aparţine, devenit străin şi de aceea poate fi, în principiu, recunoscut ca atare[1]. În această situaţie, gânditorul caută posibilitatea ca, prin cultură, omul să-şi regăsească drumul către o viaţă în armonie cu propria natură.

Tema înstrăinării a fost tratată, la rândul lor, de Kant şi Hegel, în sensul susţinerii autonomiei culturii, a libertăţii raţiunii faţă de instincte şi ca premisă a culturii. Marx a

[1] Vezi: J.J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie; Contractul social; Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*.

vorbit despre înstrăinarea omului mai întâi în sens rousseauist, apoi o identifică cu imaginea unui domeniu al libertăţii, care stăpâneşte peste cel al necesităţii. Dincolo de aceste orientări filosofice, atrage atenţia înstrăinarea omului contemporan de natură, ca expresie a încrederii nelimitate în puterea raţiunii, ipostaziată în ştiinţă şi tehnologie, a setei nepotolite de profit economic, ceea ce a dus la desconsiderarea naturii şi provocarea unor efecte dezastruoase asupra culturii şi vieţii. Purtând marca luciferismului, modernul vede un raport de opoziţie netă între natură şi cultură. Pentru el, cultura este echivalentă cu progresul, libertatea, raţiunea, confortul, pe când natura înseamnă opacitate, primitivism, obtuzitate. Este o viziune care explică, pe lângă alţi factori, criza culturii actuale generată de dizlocarea omului din unitatea ansamblului realităţii, din acea armonie cosmică[1], sugerând că el a rătăcit sensul autentic al vieţii.

În problema cuplului conceptual analizat mai sus rezultă că a opune cultura faţă de natură este cel puţin o eroare. Cultura se adaugă naturii, dar nu pentru a i se opune, ci pentru a o prelungi şi sublima natura, facilitând subtila armonizare între om şi esenţa ultimă a lucrurilor. A concepe altfel raportul cultură-natură înseamnă a ajunge la contradicţii şi confuzii primejdioase. În acest sens, unele semnale îngrijorătoare ne vin dinspre empiric, ceea ce înseamnă că restabilirea şi protejarea echilibrului dintre om şi natură este un imperativ imediat.

La finalul acestor succinte consideraţii, ni se pare oportun să mai adăugăm că distincţia dintre natură şi cultură a devenit un temei pentru critica culturii, în sensul că o atare distincţie face disponibil culturalul din punct de vedere intelectual, instituind astfel o relaţie internă între cultură şi critica culturii, în sensul de evaluare pe bază de criterii de comparaţie. Din clipa în care oamenii au învăţat să deosebească lumea vieţii lor de natură, ei au făcut din cultură o temă de reflecţie, la care s-au raportat critic.

Cultură şi societate

Un corelat fundamental al culturii este comunitatea umană sau societatea. Dacă înţelegem cultura ca un „imperiu al valorilor", atunci existenţa, obiectivarea şi funcţionalitatea acestora presupun inevitabil societatea. Aceasta din urmă reprezintă

[1] Cf. Vasile Băncilă, *op.cit.,* p. 103.

condiţia esenţială a unor fapte şi procese naturale în fapte şi procese culturale. Trecerea de la nivelul adaptării biologice, pasive, la adaptarea dinamică, culturală nu este posibilă în afara societăţii. Aceasta reliefează caracterul social, care defineşte cultura.

La rândul ei, cultura este un factor foarte activ de socializare, care nu reprezintă altceva decât procesul complex al devenirii omului ca fiinţă socială, prin însuşirea unor valori şi norme, a unor roluri sociale. Altfel spus, socializarea este mecanismul prin care se realizează influenţa culturii asupra vieţii sociale. Modalităţile socializării se structurează treptat prin asimilarea primelor forme ale experienţei sociale, în cadrul interacţiunii individului cu mediul social de viaţă.

Legătura indestructibilă dintre cultură şi civilizaţie ni se dezvăluie şi dintr-un alt punct de vedere: cultura ia fiinţă filo- şi ontogenetic, în dialogul activ al omului cu natura. În atare ipostază, cultura este coextensivă cu societatea însăşi. Este un aspect deictic ce arată că, în realitate, cultura nu poate fi concepută în afara socialului. În acest sens, mai avem în vedere, pe de o parte, faptul că actul cultural, al cărui autor este individul sau un grup social, are întotdeauna un destinatar: altă persoană sau comunitate; pe de altă parte, rezultatul actului cultural, obiectivat într-un bun cultural, trebuie să fie difuzat, să circule pentru a fi cunoscut şi a-şi produce efectele, ceea ce implică mecanisme sociale adecvate. Din cele expuse până aici, nu se poate concluziona că între cultură, societate şi lumea umanului există raporturi de identitate. Cultura reprezintă o ipostază majoră a socialului şi umanului. Fiecare dintre ultimele două nivele se regăseşte obiectivat în cel dintâi, care este cultura.

Cultură şi civilizaţie

Critica filosofică pune în lumină un fapt aparent paradoxal, care ţine de structura interioară a culturii: anumite aspecte şi segmente ale sale sunt delimitate şi opuse unele altora, în pofida unităţii ontologice a culturii. A apărut astfel şi s-a impus dualismul *cultură – civilizaţie*, care a generat diverse abordări, adeseori contradictorii şi nu puţine confuzii.

Ca şi cel de cultură, conceptul de *civilizaţie* are origini şi semnificaţii greco-latine, vizând comportamentul civilizat al omului trăitor în polis ori în cetate, care era organizată după un model superior de viaţă. Cu înţelesul de astăzi, conceptul de civilizaţie este o

creaţie a veacului XVIII, îndeosebi a lui Voltaire şi a enciclopediştilor francezi. Ei au pus în antiteză civilizaţia cu feudalismul, dându-i conotaţii iluministe. În gândirea modernă, conceptul de civilizaţie s-a impus odată cu dezvoltarea cercetărilor istorice, nu în sens evenimenţial, ci interpretativ, raportându-l la societate, cu toate aspectele sale. În consecinţă, noţiunea de civilizaţie s-a aplicat diferitelor componente ale vieţii şi existenţei sociale, încât avem de-a face astăzi cu o tipologie a civilizaţiilor stabilită pe baza unor criterii specifice de interpretare. Trecând peste aceste probleme, ca şi peste cele ce vizează hăţişul abordărilor controversate şi controversabile ale definirii conceptului de civilizaţie, vom stărui asupra punctului de vedere filosofic.

În perspectivă filosofică, conceptul de civilizaţie s-a precizat şi definit prin raportare la cultura propriu-zisă, afirmându-se că în vreme ce cultura este interioritate, spirit, educare profundă a omului, civilizaţia nu este decât o perfecţionare a mijloacelor şi condiţiilor de întreţinere a vieţii lui. Potrivit acestui mod de gândire, cultura îşi are valoarea în sine, pe când civilizaţia reprezintă un lucru bun întotdeauna numai în funcţie de altceva: domeniul mijloacelor opus domeniului scopurilor.

Reflecţia filosofică pe tema relaţiilor dintre cultură şi civilizaţie a structurat, în genere, două direcţii de abordare. O direcţie identifică civilizaţia cu ansamblul bunurilor materiale sub aspect utilitar, comportamentele, plasând-o la un nivel inferior, în raport cu planul înalt al culturii, rezervată creaţiilor spirituale. Ca urmare, între cele două domenii ar exista o ireconciliabilă opoziţie. A doua direcţie priveşte cultura şi civilizaţia ca având o geneză comună şi fiind componentele interrelate ale aceluiaşi întreg, ce exprimă modul propriu al omului de a fi în lume.

Tematizarea opoziţiei dintre cultură şi civilizaţie are o lungă tradiţie teoretică pornită îndeosebi din spaţiul de cultură german, de unde a iradiat în lume. Pentru Kant, de exemplu, opoziţia dintre cultură şi civilizaţie este determinată de moralitate. El consideră că există o identitate între însuşirea culturii şi dobândirea calităţilor morale. Civilizaţia, însă, nu poate realiza singură aceasta. Pentru a se putea vorbi de cultură este nevoie ca civilizaţia să-şi adauge moralitatea, care presupune voinţa de a face ceea ce este bun şi drept, întrucât este folositor cuiva. Reducerea moralităţii, însă, la aspectul său pragmatic,

„la ceea ce ţine de moravuri în privinţa onoarei şi a bunei-purtări exterioare constituie doar civilizaţia”[1].

Procesul civilizării este înţeles de Kant ca o „predispoziţie pragmatică” a omului, destinat să trăiască în uniune cu semenii săi, şi este posibil numai prin cultură, care înseamnă *formare* lăuntrică prin educaţie şi instrucţie. „Omul este destinat prin raţiunea sa să trăiască în societatea oamenilor, să se cultive, să se civilizeze şi să se moralizeze prin artă şi ştiinţă”[2].

Păstrând distincţia netă dintre cultură şi civilizaţie, dar fără a le opune una alteia, Wilhelm von Humboldt concepe cultura, în traddiţie kantiană, ca formare (*Bildung*), modelare interioară a persoanei, având ca temei educaţia morală, întrucât aceasta vizează modul de a gândi, în concordanţă cu „aspiraţia morală”. Acest concept al „formării” a inspirat şi gândirea lui Goethe din care va evolua, în secolele XIX şi XX, ideea neoumanistă de formare ce include idealul perfecţionării morale a omului. În curând, însă, acest ideal va trece în plan secund, întrucât opoziţia cultură-civilizaţie va fi caracterizată, în genere, de opoziţia dintre formarea lăuntrică şi formarea ce urmăreşte doar modelarea aspectelor exterioare ce ţin de comportament. Civilizaţia este pusă, astfel, în legătură cu dobândirea „bunei purtări şi a onorabilităţii în societate”, ca însuşirile ce nu modifică nucleul profund al personalităţii.

Aproape aceeaşi orientare teoretică este urmată de Rickert, care face deosebirea între valorile intrinseci ale culturii şi valorile ei condiţionate[3] şi susţine că civilizaţia este exprimată de bunurile care contribuie la păstrarea naturală a vieţii, precum şi ceea ce serveşte drept mijloc pentru atingerea unor scopuri semnificative sau valoroase. O accepţiune aproximativ similară o dă civilizaţiei şi Lucian Blaga, afirmând că spre deosebire de cultură, creaţia de civilizaţie este o plăsmuire a spiritului omenesc, în vederea satisfacerii intereselor vitale, al asigurării securităţii şi confortului. De aceea civilizaţia are un aspect stilistic accesoriu[4].

---

[1] Immanuel Kant, *Werke*, vol. VI, p. 44, Apud: Herbert Schnädelbach, *op. cit.,* p. 422.

[2] *Idem, Antropologia în perspectivă pragmatică*, trad. de Rodica Croitoru, Bucureşti, Editura Antaios, 2001, p. 265.

[3] H. Rickert, *op. cit.*

[4] Vezi: Lucian Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii; Orizont şi stil; Spaţiul mioritic*.

Opoziţia cultură – civilizaţie ca model al criticii culturii o regăsim la Nietzsche, care desparte conceptul *cultură* de conotaţiile lui morale. În viziunea lui, cultura autentică presupune „unitatea stilului", care poate fi percepută numai estetic. „Cultura unui popor, afirmă profetul lui Zarathustra, în opoziţie cu acea barbarie, a fost cândva definită, pe bună dreptate cred, ca unitate a stilului artistic în toate formele de viaţă"[1]. Este vorba nu de contrastul dintre barbarie (ca divizare, fărâmiţare proprie civilizaţiei contemporane) şi *stilul frumos*, ci de unitatea deplină între conţinut şi formă, între interioritatea spiritului nostru şi lumea exterioară; o unitate vie „de ordin mai înalt" fundată pe o educaţie profundă, formatoare de personalităţi. Nietzsche socoteşte că cultura reprezintă în întregime un fenomen estetic, nu moral şi trebuie judecată în mod corespunzător. Ceea ce nu corespunde exigenţelor estetice în cultură echivalează cu decadenţa acesteia şi se traduce prin civilizaţie. Cultura nu se confundă cu mijloacele dizolvante ale civilizaţiei, care împing cu necesitate spre decadenţă. Nietzsche devine astfel fondatorul estetismului în filosofia culturii.

Formulând conceptul decadenţei ca determinant al alunecării în civilizaţie[2], autorul „voinţei de putere" va inspira una dintre marile scheme ale culturii configurată de Spengler, în lucrarea de referinţă *Der Untergang des Abendlandes*. După autorul acestei monumentale construcţii teoretice, cultura înseamnă interioritate vie, creatoare, profunzime de suflet, înălţime metafizică; civilizaţia este exterioritate, acţiune, derizoriu. „Cultură şi civilizaţie – iată corpul viu al unui suflet şi mumia lui (...) Omul de cultură are o viaţă îndreptată spre înăuntru, în vreme ce sufletul celui civilizat se îndreaptă spre în afară, spre spaţiul exterior, către corpuri şi «fapte». Ceea ce primul simte ca destin, celălalt înţelege ca o înlăturare de cauze şi efecte"[3]. Între cultură şi civilizaţie apare astfel o ireconciliabilă opoziţie.

Istoria este ca un complex de culturi unice şi irepetabile, afirmă Spengler. Folosind metafora romantică a organismului, el consideră că fiecare cultură se naşte, trăieşte, îmbătrâneşte şi moare, ceea ce a indus opinia că gânditorul german „biologizează

[1] Friedrich Nietzsche, *A doua consideraţie inoportună. Despre folosul şi neajunsurile istoriei*, trad. de Amelia Pavel, Bucureşti, Ararat, 1994, p. 40.

[2] Vezi, Marin Aiftincă, *Nietzsche: Fiinţă şi valoare*, Cluj-Napoca, Argonaut, 2003.

[3] Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, trad. de Ioan Iliescu, Craiova, Editura Beladi, 1996, p. 484.

cultura". Punctul de plecare al sistemului spenglerian nu este naşterea culturii, ci ideea decadenţei culturii occidentale, care este stadiul civilizaţiei. „În loc să privim în sus, ca Eschil, Platon, Dante, Goethe, perspectiva necesităţii zilnice şi a realităţii presante înseamnă ceea ce eu numesc *schimbarea perspectivei vulturului cu perspectiva broaştei*. Este excact ceea ce provoacă decăderea unei culturi în stadiul de civilizaţie"[1]. Fiecare cultură, spune Spengler, are un suflet şi un simbol primar, ale căror imagine se reflectă în creaţia sa spirituală purtând pecetea unui stil. Civilizaţia exprimă „intelectul", mentalitatea perioadei de declin în care arta se anchilozează, devine pură imitaţie, producţie destinată pieţei; stagnare în viaţa politică, imobilitate socială, spirit de castă, domnia banului, birocraţie, cosmopolitism şi megalopolis etc. Civilizaţia înlocuieşte sufletul stins al culturii. Nici o cultură nu poate evita etapa civilizaţiei, care poate dura uneori milenii, marcând împlinirea şi, totodată, moartea ei.

Oarecum în continuarea viziunii spengleriene, opoziţia dintre cultură şi civilizaţie este susţinută, în chip diferit, de Arnold Toynbee, într-o lucrare impresionantă în 12 volume[2]. Analiza desfăşurată de istoricul englez este structurată pe trei interogaţii esenţiale: geneza sau temeiul culturilor; cauza sterilităţii şi morţii unora şi a durabilităţii ori supravieţuirii altora; cauza dezintegrării şi distrugerii lor definitive. Concluzia lui afirmă că, în genere, culturile iau naştere şi apoi se dezvoltă graţie unor răspunsuri adecvate la provocări succesive ale istoriei. În momentul în care se confruntă cu o provocare în faţa căreia eşuează, o cultură intră în colaps şi apoi se dezintegrează şi moare. La fel ca Vico şi Spengler, Toynbee crede că progresul tehnic implică regresul culturii. Totuşi, spre deosebire de antecesori, el consideră că dacă există mai multe civilizaţii există şi un efort cultural comun, un fel de cultură ideală, la care participă mişcarea dinamică a tuturor civilizaţiilor.

În veacul trecut, s-au elaborat şi pus în circulaţie mai multe scheme şi teorii ce instituie opoziţia dintre cultură şi civilizaţie, minimalizând până la condamnare pe cea din urmă. Dimpotrivă, alte construcţii teoretice, ordonate sub sintagma „concepţiei istorice optimiste", susţin că civilizaţia, privită ca o formă ce exprimă întregul sistem social, este

[1] *Ibidem*, p. 487.

[2] *A Study of History*, volumes I-XII, London, Oxford University Press, 1934-1961. În această faimoasă lucrare, Toynbee foloseşte termenii *cultură* şi *civilizaţie* ca fiind sinonimi.

superioară culturii în perspectiva înfăptuirilor umane. În acelaşi orizont de evaluare se plasează şi cei ce socotesc civilizaţia, raportând-o la ideea de progres, ca un stadiu superior al dezvoltării culturale a unui popor (Malinowski, L.H. Morgan, Engels, Aron, Toffler).

Critica filosofică a temei în discuţie reţine o altă concepţie, care afirmă *unitatea şi complementaritatea dintre cultură şi civilizaţie*, recunoscând, totodată, diferenţierea lor. În acest sens, Tudor Vianu, respingând opoziţia dintre cultură şi civilizaţie, pledează cu argumente convingătoare pentru unitatea structurală a celor două entităţi. În opinia lui, „civilizaţia nu este de fapt decât o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială, parţială, din punctul de vedere al unei singure valori, şi anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice”[1]. Concepută astfel, „civilizaţia nu este o entitate care s-ar opune culturii; este numai unul dintre aspectele ei”[2]. Prin urmare, nu trebuie să condamnăm la distrugere civilizaţia, păstrând cultura; este nevoie „cel mult să dorim completarea ei” şi, mai ales, să asigurăm un echilibru firesc între ele. Dacă observăm că „într-un anumit mediu valorile civilizatorii propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm dacă o asemenea orientare este suficientă şi dacă nu cumva trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalităţi culturale ale omenirii”[3].

Concepţia filosofică a lui Vianu pretinde să nu dispreţuim civilizaţia, ci să acţionăm pentru completarea efortului cultural, încât mai multe direcţii. Deschiderea sufletului nostru către toate valorile este un ideal căruia merită să ne consacrăm viaţa. Ideea unităţii şi complementarităţii culturii şi civilizaţiei are mulţi promotori între care menţionăm pe Ion Petrovici şi spaniolul Miguel de Unamuno[4]. Nu stăruim aici asupra punctelor de vedere ale celor doi gânditori; mai important ni se pare să atragem atenţia asupra unei alte poziţii teoretice actuale, care se circumscrie aparent orientării în discuţie.

---

[1] *Filosofia culturii*, în: *Opere 8*, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, p. 158.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*.

[4] Vezi: Ion Petrovici, *Puterile culturii*, în vol. *Deasupra sbuciumului*, Bucureşti, Tipografia «Ion C. Văcărescu», 1932; Miguel de Unamuno, *Despre sentimentul tragic al vieţii la oameni şi la popoare*, trad. Constantin Moise, Iaşi, Institutul European, 1995.

Într-o amplă sinteză a teoriilor mai vechi şi mai noi, Mircea Maliţa consideră cultura ca un sistem de credinţe potenţate de valori specifice, care devin atitudini şi definesc mentalităţi. Culturile sunt socotite astfel ca fiind subiective şi greu transferabile; ele sunt exclusiviste şi subliniază diferenţa[1]. În schimb, civilizaţia este o structură specială, constituită pe cunoştinţe, tehnici şi proceduri cu aplicaţie universală. Maliţa este de părere că civilizaţia şi cultura nu sunt opuse, ci intercondiţionate. Obiectivul civilizaţiei este realizarea unităţii ei globale; obiectivul culturilor este acela de a se multiplica în libertate. Urmărirea simultană a celor două scopuri rezumă programul *geomodernităţii*, care ţinteşte spre depăşirea tensiunilor dintre cultură şi civilizaţie, prin efortul de restabilire a unei rezonanţe mutual potenţatoare între ele. Punctul de vedere formulat de Maliţa este interesant, dar amendabil întrucât extrapolează cu subtilitate importanţa şi rolul civilizaţiei dintr-o perspectivă pur pragmatică. Fără a minimaliza abordările de acest tip, nu trebuie să omitem adevărul că tensiunile dintre cultură şi civilizaţie sunt generate tocmai de tendinţa supraevaluării civilizaţiei, în detrimentul modelării profunde a interiorului persoanei umane, care este un atribut al culturii. Soluţia consistă în asigurarea echilibrului între cele două entităţi, păstrând poziţia supraordonată a culturii, a spiritului faţă de materie. În fond, civilizaţia este integrată în cultură şi, din această poziţie, ea trebuie să o servească, fiind componenta sa pragmatică.

O Altă perspectivă, mai rodnică, în tratarea disputei dintre cultură şi civilizaţie, credem că este cea axiologică, pe care o susţinem aici. Definind cultura, aşa cum am procedat mai sus[2], din punctul de vedere al valorii, dihotomia tranşantă cultură-civilizaţie şi polemicile intraculturale pot fi surmontate mai uşor. Prin urmare, înţelegem cultura ca expresie a tuturor valorilor, realizate de om, de la cele morale, estetice, teoretice, religioase, care sunt scopuri ale vieţii, până la valorile vitalităţii, economice, politice, juridice, care sunt mijloacele pentru atingerea scopurilor şi idealurilor ce dau sens existenţei omului. Nu putem elimina ori minimaliza mijloacele, a căror totalitate corespunde civilizaţiei, pentru a conserva şi apăra scopurile şi idealurile spirituale ce alcătuiesc conţinutul profund al culturii. Aici problema se pune cu totul altfel, fiind vorba despre raportul dintre scopuri şi mijloace, adică dintre cultură şi civilizaţie. Raportul

[1] Vezi: *Zece mii de culturi, o singură civilizaţie*, Bucureşti, Editura Nemira, 1998.

[2] Vezi: *supra*, p. 13.

firesc dintre aceste entităţi rezidă în păstrarea ascendenţei valorilor morale, estetice, teoretice şi religioase asupra celor utilitare, fără dispreţuirea celor din urmă, pentru menţinerea echilibrului interior al fiinţei umane şi evoluţia sa în sensul depăşirii de sine, potrivit cu idealul cultural. Destructurarea acestui raport şi prevalenţa utilitarului, a instrumentalului, ajunsă în prezent la un nivel îngrijorător, explică actuala criză a culturii, care prevesteşte un alt fel de barbarie ale cărei semne sunt vizibile îndeosebi în comportamentul moral şi creaţia estetică.

Cultură şi culturi

Categoria filosofică *cultura* aduce în atenţie un alt cuplu conceptual: *cultură* şi *culturi*, în spatele căruia descifrăm o temă mai veche şi mereu actuală – unitatea şi pluralitatea culturii. Se apreciază de către unii autori[1] că a folosi termenul *cultură* la singular este un semn al discursului tradiţional, pe când a-l folosi la plural este o dovadă a „emancipării noastre" şi o caracteristică a discursului modern. A nu porni de la diversitatea culturilor în contextul cercetării ştiinţifice este o probă de neştiinţificitate. Într-adevăr, termenul *culturi* acoperă ideea de pluralitate a culturilor, care nu este şi nu poate fi contestată, întrucât reflectă o realitate empirică şi teoretică dominantă. Numai că recursul la *culturi* nu exclude conceptul general de cultură, care este o expresie fundamentală a umanului. Dimpotrivă, îl presupune cu necesitate, ca întregul ce justifică partea.

În accepţie metafizică, există o singură cultură care defineşte fiinţarea specifică a omului în lume, ipostaziată într-o realitate ce nu se opune naturii, ci o prelungeşte şi o sublimează prin spirit şi creaţie. Astfel, putem vorbi de o unitate ontologică a culturii. În aceeaşi direcţie a întregului şi integralităţii, ne îndrumă şi perspectiva axiologică, care, aşa cum am arătat mai sus, concepe cultura ca fiind realitatea alcătuită din totalitatea valorilor, de la cele ale vitalităţii şi utilitare, până la cele spirituale inclusiv, care dau sens vieţii omeneşti. În acest sens, oriunde mergem, în orice aşezare umană de pe Pământ întâlnim semne ale culturii.

[1] Vezi: Herbert Schnädelbach, *op. cit.,* p. 407.

Dacă privim lucrurile la nivel empiric, vom observa că realizarea culturii este marcată de condiţionările temporale şi spaţiale. Aceste condiţionări au determinat relativizarea şi pluralizarea culturii. În consecinţă, există în lume o multitudine de culturi constituite de-a lungul unui proces istoric tensionat, într-o mare diversitate a condiţiilor istorice şi de mediu.

Integraţi în comunităţi diferite, oamenii au trăit şi trăiesc în medii diverse, care le solicită raţiunea şi le modelează sensibilitatea. În orice epocă sau etapă a evoluţiei sale, cultura întreţine respectul faţă de anumite valori, specifice timpului şi aspiraţiilor fiecărei societăţi. De aceea, „chiar dacă admitem o evoluţie unitară şi progresivă a culturii omeneşti”[1], idealul cultural, mai înainte de a fi general valabil pentru întreaga umanitate, este propriu anumitor societăţi şi anumitor epoci”[2]. Se poate adăuga că forţa lui spirituală modelează cultura oricărui neam, imprimându-i însuşiri care îi definesc identitatea în contextul universalităţii. Prin urmare există un complex de factori spaţiali, temporali, de mediu, spirituali şi axiologici care dau specificitate fiecărei culturi naţionale. Şi întrucât naţiunea îşi sublimează energiile spirituale în valori originale, ea constituie încă suportul identităţii culturale. De aceea, vorbim în primul rând de o identitate culturală naţională, şi abia apoi, prin derivare în sens extensiv, de o identitate culturală regională (europeană, asiatică, africană, arabă, balcanică etc.) sau, prin comprimare, individuală sau de grup.

Temeiurile arătate legitimează specificitatea şi diferenţa, care explică diversitatea culturilor în istorie apărute pe substratul ontologic comun tuturora. Acest substrat asigură unitatea culturii, care nu este periclitată de existenţa şi dinamismul formelor pluralizării sale. Folosind cuplurile *cultură* şi *culturi* sau *unitatea* şi *pluralitatea* culturii, critica filosofică, sfirmându-şi înţelegerea democratică a lumii, aduce sub lumina conceptului o realitate contradictorie, în care întregul şi partea coexistă indestructibil. Sub raza aceluiaşi unghi de vedere intră şi cuplurile *universal* şi *naţional*, *general* şi *particular* în cultură asupra cărora nu insistăm acum.

Având determinaţiile constitutive arătate mai sus, culturile nu sunt nişte unităţi monolitice şi complet separate între ele, cum credea Spengler. Dimpotrivă, păstrându-şi

[1] Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în ediţia citată, p. 292.

[2] *Ibidem*, p. 293.

identitatea, alimentată de „nucleul etico-mitic”[1] sau de vocaţia unui popor, după expresia unui filosof român[2], orice cultură are un caracter deschis, permeabil, care permite oricând să primească, să asimileze ori să respingă influenţe din afara şi, la rândul ei, să ofere altor culturi ceva demn de atenţie. Acest fenomen contrazice opiniile unor orientări congruente pluralismului cultural, inclusiv relativismul şi postmodernismul, care susţin că nu este posibilă cunoaşterea şi valorizarea altor forme de viaţă şi creaţie culturală, pe temeiul unor criterii raţionale, universale axiologic, ceea ce induce un anumit scepticism. Faţă de antichitate, când izolarea era condiţia normală a culturilor, astăzi „izolarea a devenit practic imposibilă; comunicarea este prezentă oriunde iar schimbul de persoane, bunuri, tehnologii, informaţii, idei, idealuri nu sunt mai puţin interconectate ca evenimentele politice. Aceasta este condiţia actuală a lumii noastre”[3]. De altfel, istoria umanităţii este plină de fapte ce probează comunicarea dintre culturi. De la răspândirea marilor religii, la circulaţia motivelor şi modelelor artistice şi ideilor filosofice, de la templele hinduse şi cele greceşti, la sinteza arhitecturală a Washingtonului de astăzi avem o impresionantă gamă de mărturii în favoarea comunicării dintre culturi.

Dacă fenomenul comunicării interculturale este indubitabil, dificultăţile apar atunci când analizăm modul cum şi nivelul până la care se produce comunicarea între culturi. Este ca un proces firesc, determinat de cerinţele spirituale şi de viaţă ale comunităţilor umane, reprezentând o componentă fundamentală a dinamicii culturii universale sau este o acţiune direcţionată unilateral, uzând de mijloace coercitive, violente sau nonviolente, pentru impunerea valorilor unei culturi asupra alteia sau altora, ceea ce induce tensiuni şi conflicte interculturale? Se pare că celei de a doua părţi a interogaţiei îi corespunde „cultura globală” – noţiune apărută în ultimul deceniu, desemnând o realitate generată de fenomenul globalizării. Constituită din bunuri şi simboluri produse în unul sau câteva centre de putere tehnologică şi financiară, „cultura globală” se diseminează cu sprijinul noilor tehnologii de comunicare şi al instrumentelor

[1] Paul Ricoeur, *L'histoire et verité*, Paris, Edition du Seuil, 1955, p. 286.

[2] C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1934.

[3] Evandro Agazzi, *Cultural Development as a Goal for Mankind*, în „Philosophy and Cultural Development”, ed. Ioanna Kuçuradi and Evandro Agazzi, Ankara, 1993, p. 28.

coercitive specifice economiei de piaţă, fiind destinată *consumului*. Într-o perspectivă postmodernă, Rorty consideră că este o largă opoziţie teoretică, între cultura privită ca sinteză teoretică centrată pe „spirit" sau „esenţă" şi culturile distincte. Ca urmare, el consideră că o „reală construcţie a unei utopii globale multiculturale" va fi realizată „în cursul următoarelor câteva secole" de acele popoare care se vor destrăma în culturi (structurate profesional, zone de locuit, preocupări academice, ştiinţifice, structuri religioase etc.) ce vor alcătui o multiplicitate, în care fiecare va fi parte. Se va promova, astfel, o „unitate în varietate" caracterizată printr-o adaptare şi toleranţă raţionale[1].

Simţindu-şi identitatea ameninţată, culturile de tradiţie istorică reacţionează în mod firesc, respingând „cultura globală", în care văd o formă de impunere a unor credinţe şi stiluri de viaţă inadecvate. În locul acesteia s-a propus şi este susţinut de către cel de-al XXII-lea Congres Mondial de Filosofie (Seul, 2008) un proiect cultural de anvergură universală, numit *cosmopolitism*, fundat pe dialogul autentic şi comunicarea interculturală desfăşurată pe principiile umanismului[2]. Astfel, în opoziţie cu multiculturalismul de tip rortian, *cosmopolitismul* este înţeles ca un *Cosmos* al civilizaţiilor inspirat din respectul faţă de cultura comunităţilor naţionale, libertatea şi demnitatea persoanei, tratându-i pe oameni, potrivit ideii kantiene, ca scop, nu ca mijloace. În această viziune, noul proiect cultural este conceput ca o civilizaţie globală bazată pe echilibrul dinamic între globalizare şi culturile naţionale, asigurând posibilitatea valorificării potenţialului creativ al umanităţii. Realizarea unui proiect de acest tip sau altele întrevăzute de critica culturii contemporane trebuie să se producă în limitele raţiunii, singura în măsură să anticipeze idealul şi să facă diferenţa.

[1] Richard Rorty, *A Pragmatist view of Rationality and Cultural Difference*, în „Philosophy and Cultural Development", ediţia citată, pp. 102-103.

[2] Vezi: Marin Aiftincă, *Regândirea filosofiei*, în „Symposion", tomul VI, nr. 2(12), 2008, pp. 255-256.

CONSISTENŢA, INCONSISTENŢA ŞI PARACONSISTENŢA CONCEPTELOR

IANCU LUCICA

1. Problema

Putem vorbi despre starea logică a unui concept tot aşa cum vorbim despre starea logică a unei propoziţii, respectiv, despre starea logică a unui raţionament?

Înţeleg prin starea logică a unei propoziţii calitatea propoziţiei de-a fi adevărată sau falsă, iar prin starea logică a unui raţionament, calitatea raţionamentului de-a fi valid sau nevalid.

Revin atunci la întrebare: putem vorbi şi în cazul conceptelor despre o astfel de stare logică?

Am pus pentru prima dată această problemă în studiul meu *Logica conceptelor paraconsistente* în care am încercat să arăt că predicatele metateoretice de consistenţă, inconsistenţă şi paraconsistenţă pot fi transferate, cu modifocările de rigoare, de la nivelul teoriilor la cel al conceptelor.

În lucrarea de faţă revin asupra problemei încercând să aduc în favoarea tezei mele şi alte argumente. Răspund cu această ocazie şi la câteva din obiecţiile care mi-au fost aduse, în special celor legate de ideea de concept paraconsistent.

2. Consistenţa şi inconsistenţa conceptelor

Înainte de-a vorbi despre paraconsistenţa conceptelor se cere lămurită problema consistenţei lor, respectiv a inconsistenţei, aşa că voi porni discuţia cu întrebarea: ce înseamnă că un concept este consistent şi ce înseamnă că este inconsistent?

Un prim răspuns ar putea fi acesta: de vreme ce orice concept poate fi dezvoltat ca un sistem organizat de propoziţii, consistenţa conceptului nu este altceva decât

consistenţa sistemului de propoziţii asociat lui. Dacă respectivul sistem de propoziţii este consistent, inconsistent sau paraconsistent, tot aşa va fi şi conceptul pe care îl configurează el. Conceptul intuitiv de mulţime, de exemplu, este un concept paraconsistent pentru că teoria intuitivă a mulţimilor este ea însăşi o teorie paraconsistentă.

Aceasta ca idee generală. În particular, însă, un concept A este consistent dacă poate fi exemplificat, dacă există cel puţin un obiect la care conceptul se poate logic aplica. În simbolismul logicii predicatelor acest lucru poate fi exprimat simplu prin:

$$\text{Cons (A)} =_{df} (\exists x)\, A(x) \qquad (1)$$

unde Cons (A) nu este altceva decât o prescurtare pentru proprietatea consistenţei lui A. Dar (∃x) A(x) se deduce din propoziţia singulară A(a) prin regula de inferenţă:

$$\frac{A(a)}{\therefore (\exists x) A(x)} \qquad (2)$$

astfel că, din combinarea lui (1) cu (2) obţinem următoarea compunere de raţionamente:

Din A(a) se deduce (∃x) A(x)
şi
Din (∃x) A(x) se deduce Cons (A) (3)
deci
Din A(a) se deduce Cons (A)

Concluzia raţionamentului nostru justifică o nouă regulă de inferenţă (de fapt, o metaregulă) în care consistenţa conceptului A este pusă în dependenţă de adevărul propoziţiei A(a):

$$\frac{A(a)}{\therefore Cons(A)} \qquad (4)$$

Concret, pentru că propoziţia Socrate este om este adevărată, conceptul om este consistent; şi invers, conceptul om este consistent, deci există cel puţin un individ x pentru care propoziţia Om(x) este adevărată.

Regula extensionalităţii cu privire la negaţie, aplicată definiţiei (1), conduce la definiţia inconsistenţei:

$$\text{Incons (A)} =_{df} \overline{(\exists x)A(x)} \qquad (5)$$

Un concept A este inconsistent dacă nu poate fi exemplificat, dacă nu există nici un obiect x pentru care aplicarea conceptului să ducă la o propoziţie adevărată. Însă atât inconsistenţa lui A, ca şi inconsistenţa lui $\overline{A}$, poate fi exprimată cu ajutorul cuantorului universal, deci putem introduce mai departe definiţiile:

$$\text{Incons (A)} =_{df} (\forall x)\, \overline{A(x)} \qquad (6)$$

$$\text{Incons } (\overline{A}) \equiv (\forall x)\ \text{A(x)} \qquad (7)$$

În logica tradiţională conceptele care nu se aplică nici unui obiect sunt numite vide, numai că există două specii de concepte vide – concepte factual vide şi concepte logic vide. Conceptele factual vide sunt vide datorită stării de fapt, ele sunt vide într-un moment şi nevide într-altul, depinde de starea lucrurilor din acel moment. Conceptele logic vide, în schimb, sunt vide indiferent cum evoluează lucrurile. Aceste concepte, fie conţin o contradicţie, fie implică o contradicţie.

Contradicţia unui concept poate să apară în însăşi expresia conceptului, ca în conceptul cerc pătrat, sau poate fi ascunsă în "pliurile" conţinutului, ca în conceptul eter sau perpetum mobile.

"Nu întotdeauna, spune Frege, faptul că un concept conţine o contradicţie este atât de evident încât să nu reclame o investigaţie"[1].

[1] G. Frege, *Fundamentele aritmeticii*, în Frege G., *Studii logico-filosofice* (trad. S. Vieru) p. 123.

Într-adevăr, cele două concepte s-au dovedit până la urmă a fi contradictorii însă acest lucru s-a constatat în timp, prin investigaţii speciale care au condus în fizică la modificări dintre cele mai adânci.

Şi încă ceva. Din obişnuinţă noi apreciem conceptele drept vide, nevide, consistente etc. însă trebuie spus că aceste predicate nu se aplică la concept nediferenţiat, ele nu vizează conceptul în acelaşi fel. Distincţia vid-nevid, de exemplu, se referă la sfera conceptelor în timp ce consistent-inconsistent se referă la conţinutul lor. Se pune deci problema cum îşi corespund aceste predicate, cum se implică ele şi cum se exclud?

Tot ce putem spune din punct de vedere logic este că dacă sfera conceptului este nevidă, atunci conţinutul lui este consistent, adică necontradictoriu, şi dacă conţinutul este contradictoriu, adică inconsistent, atunci sfera conceptului este vidă. De unde deducem că logic vide sunt numai conceptele inconsistente, acestea fiind conceptele vide ca sferă şi contradictorii în conţinut. Deci logica tradiţională recunoaştea distincţia consistent-inconsistent cu privire la concepte, dar într-o altă formă şi în alţi termeni.

Cum afectează negaţia consistenţa unui concept?

Negaţia poate afecta consistenţa, respectiv inconsistenţa conceptului, poate afecta conceptul sau le poate afecta pe ambele. Vor rezulta şase forme de negaţie:

$$\text{(i) } \overline{Cons(A)}, \qquad \text{(iii) } \overline{Incons(A)},$$

$$\text{(ii) Cons } (\overline{A}), \qquad \text{(iv) Incons } (\overline{A}),$$

$$\text{(v) } \overline{Cons(\overline{A})}, \qquad \text{(vi) } \overline{Incons(\overline{A})}.$$

Pentru că negaţia consistenţei este inconsistenţa, şi invers, putem aserta fără alte comentarii echivalenţele:

$$\overline{Cons(A)} \equiv \text{Incons (A)} \tag{8}$$

$$\overline{Incons(A)} \equiv \text{Cons (A)} \tag{9}$$

Relativ la negaţiile (ii)-(vi) lucrurile sunt însă ceva mai complicate. Am putea judeca în felul următor. Dacă nici un obiect nu cade sub A, deci conceptul A este inconsistent,

atunci $\overline{A}$ nu poate fi şi el tot inconsistent, deci inconsistenţa lui A atrage după sine (implică) consistenţa lui $\overline{A}$. Şi invers, dacă nimic nu cade sub $\overline{A}$, deci $\overline{A}$ este inconsistent, atunci este consistent A.

În schimb, dacă A este consistent, nimic nu poate fi dedus cu privire la (in)consistenţa lui $\overline{A}$ şi nici din consistenţa lui $\overline{A}$ nu putem deduce ceva cu privire la (in)consistenţa lui A (din faptul că a cade sub A şi nu cade sub $\overline{A}$ nu putem deduce inconsistenţa lui $\overline{A}$, acest $\overline{A}$ poate fi la fel de consistent ca şi A). Prin urmare, relativ la negaţiile (ii) şi (iv) funcţionează doar implicaţiile:

$$\text{Incons (A)} \rightarrow \text{Cons } \overline{(A)} \tag{10}$$

$$\text{Incons } \overline{(A)} \rightarrow \text{Cons (A)} \tag{11}$$

(negaţiile (v), (vi) nu fac decât să reproducă echivalenţele (8) şi (9) cînd locul lui A este luat de $\overline{A}$).

Definiţiile (1), (6) şi (7) dau posibilitatea interpretării propoziţiilor de predicaţie a, e, i, o prin consistenţă şi inconsistenţă. După cum se vede şi din tabelul de mai jos, interpretarea în logica conceptului a celor patru propoziţii de predicaţie reproduce întocmai interpretarea lor prin diagramele Ven:

Propoziţia	**Interpretare în LP**	**Interpretare Ven**	**Interpretare în LC**
SaP	$\forall$[Sx $\rightarrow$ Px]	S $\overline{P} = \varnothing$	Incons (S & $\overline{P}$)
SeP	$\forall$[Sx $\rightarrow$ $\overline{Px}$]	SP = $\varnothing$	Incons (S & P)
SiP	$\exists$x [Sx & Px]	SP $\neq \varnothing$	Cons (S & P)
SoP	$\exists$x [Sx & $\overline{Px}$]	S $\overline{P} \neq \varnothing$	Cons (S & $\overline{P}$)

Tab. 1

O problemă interesantă ridică şi construcţia (∃A) (∃x) (Ax) din logica predicatelor de ordinul doi. Înlocuind în această expresie pe (∃x) (Ax) cu Cons(A), conform definiţiei (1), obţinem (∃A) Cons(A) care s-ar traduce prin consistenţa consistenţei lui A. Într-un sens mai slab, acesta fiind sensul unei interpretări intuitive, putem aserta un principiu de reducţie cu privire la dubla consistenţă:

$$\text{Cons (Cons (A))} \equiv \text{Cons (A)} \qquad (12)$$

Potrivit echivalenţei (12), consistenţa consistenţei conceptului A este totuna cu consistenţa lui A însă trebuie spus că această echivalenţă nu are o justificare corespunzătoare în logica predicatelor de ordinul doi unde expresia (∃A) (∃x) (Ax) nu este echivalentă cu (∃x) (Ax). Prin urmare, dacă acceptăm principiul de reducţie (12) o facem din considerente de alt gen.

În fine, o serie de proprietăţi ale consistenţei conceptelor pot fi obţinute prin introducerea conceptelor compuse. Ceea ce vreau să arăt în continuare este că din concepte simple pot fi formate concepte compuse cu ajutorul operaţiilor şi relaţiilor logice –, &, ∨, →, ≡, la fel ca în logica propoziţiilor.

Să urmărim definiţiile:

D1. Pentru orice x şi pentru orice A, dacă x nu cade sub A, atunci x cade sub $\overline{A}$ şi dacă x nu cade sub $\overline{A}$, atunci x cade sub A.

D2. Pentru orice x şi pentru orice A, B, obiectul x cade sub A ∨ B dacă şi numai dacă x cade sub A sau x cade sub B.

D3. Pentru orice x şi pentru orice A, B, dacă x cade sub A & B, atunci x cade sub A şi x cade sub B.

D4. Pentru orice x şi pentru orice A, B, dacă conceptul A implică conceptul B (simbolic, A → B), atunci din faptul că x cade sub A rezultă că x cade sub B.

D5. Pentru orice concept A şi orice concept B, conceptul A este echivalent cu conceptul B, simbolic A ≡ B, dacă şi numai dacă A → B şi B → A.

Fie conceptele poet şi matematiciam. Individul a poate să cadă sub conceptul poet, sub conceptul matematician, sau poate să cadă sub conceptul poet & matematician. Dacă a cade sub conceptul poet & matematician, deci conceptul poet & matematician este consistent, atunci a cade atât sub poet cât şi sub matematician. De aici implicaţia:

$$\text{Cons}\ (A\ \&\ B) \rightarrow [\text{Cons}(A)\ \&\ \text{Cons}\ (B)] \qquad (13)$$

Reciproca nu este valabilă pentru că dacă sub A şi sub B, luate individual, cade ceva, nu este obligatoriu ca şi sub A & B să cadă ceva. Deci nu poate fi asertată reciproca implicaţiei (10).

O implicaţie reciprocă putem aserta, în schimb, la disjuncţie unde lucrurile sunt ceva mai simple: a cade sub conceptul poet $\vee$ matematician dacă şi numai dacă a cade sub conceptul poet sau a cade sub conceptul matematician:

$$\text{Cons}\ (A \vee B) \equiv \text{Cons}\ (A) \vee \text{Cons}\ (B) \qquad (14)$$

În acelaşi mod se definesc relaţiile „$\rightarrow$”, „$\equiv$”. Dacă a cade sub conceptul om, atunci a cade sub conceptul animal şi deci om $\rightarrow$ animal. Prin urmare, om $\rightarrow$ animal implică Cons (om) $\rightarrow$ Cons (animal). În general, implicaţia nu este reciprocă, însă dacă se dovedeşte a fi reciprocă, ca în exemplul om $\rightarrow$ raţional şi raţional $\rightarrow$ om, atunci om $\equiv$ raţional şi deci Cons (om) $\equiv$ Cons (raţional).

Despre implicaţia şi despre echivalenţa conceptelor am vorbit pe larg într-o altă lucrare, aici doresc să atrag atenţia asupra operaţiei de negare a conceptelor având în vedere confuzia frecvent întâlnită dintre negaţia unui concept şi conceptele negative. Neom, de pildă, este concept negativ (din conţinutul conceptului om lipsesc anumite note) în timp ce non-om este cu totul altceva, el este negaţia conceptului om (un individ poate fi om şi neom în acelaşi timp dar nu poate fi în acelaşi timp om şi non-om).

În orice caz, şi conceptele pot fi simple (atomare) sau compuse (moleculare), la fel ca propoziţiile, astfel că problema consistenţei/inconsistenţei poate fi pusă atât în raport cu unele, cât şi cu celelalte.

În formă simbolică, definiţiile D1 – D4 se exprimă după cum urmează:

DD1. Cons (A) ≡ $\overline{Incons(A)}$,

DD2. Incons (A) ≡ $\overline{Cons(A)}$

DD3. Cons (A ∨ B) ≡ Cons (A) ∨ Cons (B),

DD3. Cons (A & B) → [Cons(A) & Cons (B)],

DD4. (A → B) → [Cons (A) → Cons (B)].

Din logica predicatelor provin alte două proprietăţi în care sunt angajaţi cei doi cuantori, universal şi existenţial:

DD5. Cons (∀x) A →∀x (Cons A).

DD6. (∃x) Cons (A) → Cons (∃x)(A)

Alte proprietăţi ale consistenţei pot fi deduse din aceste definiţii şi din reguli. Dacă păstrăm principiul de reducţie (12), ceea ce este de discutat, atunci volumul propoziţiilor deduse va fi mult mai mare. Mă rezum iarăşi la câteva exemple:

Propoziţia 1. Incons (Incons (A)) → Cons (A).

Demonstraţie:

1. Incons (Incons (A)) → Cons ($\overline{Incons(A))}$ – (10),

2. Cons ($\overline{Incons(A))}$ ≡ Cons (Cons (A)) – 1, (9).

3. Cons (Cons (A)) ≡ Cons (A) – 2, (12).

Deci Incons (Incons (A)) → Cons (A).

Propoziţia 2. Incons (A & B) → Cons($\overline{A}$) ∨ Cons ($\overline{B}$).

Demonstraţie:

1. Incons (A & B) ≡ Cons ($\overline{A \& B}$) – (10).

2. Cons ($\overline{A \& B}$) ≡ Cons ($\overline{A} \vee \overline{B}$) – 1, rel. de Morgan.

3. Cons ($\overline{A} \vee \overline{B}$) ≡ Cons($\overline{A}$) ∨ Cons ($\overline{B}$) – 2, DD3.

Deci Incons (A & B) → Cons($\overline{A}$) ∨ Cons ($\overline{B}$).

Propoziţia 3. [A → B & Cons (A)] → Cons (B).

Demonstraţie:

1. A → B – supoziţie.

2. (A → B) → [Cons (A) → Cons (B)] – DD4.

3. Cons (A) → Cons (B) – 1,2, modus ponens.

4. Cons (A) – supoziţie.

3. Cons (B) – 4, 3, modus ponens.

Deci A → B şi Cons (A) implică Cons (B).

Propoziţia 4. [A → B & Incons (B)] → Incons (A).

Demonstraţie:

1. A → B – supoziţie.

2. Cons (A) → Cons (B) – 1, DD4.

3. $\overline{Cons(B)} \rightarrow \overline{Cons(A)}$ – 2, contr. impl.

4. Incons (B) → Incons (A) – 3, (8).

5. Incons (B) – supoziţie.

6. Incons (A) – 5, 6, modus ponens.

Deci A → B şi Incons (B) implică Incons (A).

Propoziţia 5. Incons (A ∨ B) → Cons ($\overline{A}$) & Cons ($\overline{B}$).

Demonstraţie:

1. Incons (A ∨ B) → Cons ($\overline{A \vee B}$) – (10).

2. Cons ($\overline{A \vee B}$) ≡ Cons ($\overline{A}$ & $\overline{B}$) – 1, rel. de Morgan.

3. Cons ($\overline{A}$ & $\overline{B}$) → Cons ($\overline{A}$) & Cons ($\overline{B}$) – 2, DD3.

Deci Incons (A ∨ B) → Cons ($\overline{A}$) & Cons ($\overline{B}$).

Propoziţia 6. (A → B) → [(Cons ($\overline{B}$)→ Cons ($\overline{A}$)]

Demonstraţie:

1. (A → B) → [Incons (B) → Incons (A)] – prop. 4, contr. impl.

2. A → B – supoziţie.

3. Incons (B) → Incons (A) – 1, 2, modus ponens.

4. Incons (B) → Cons ($\overline{B}$); Incons (A) → Cons ($\overline{A}$) – DD2.

Deci (A → B) → [(Cons ($\overline{B}$) → Cons ($\overline{A}$)].

Propoziţia 7. Incons (Cons (A)) → Cons ($\overline{A}$)

Demonstraţie:

1. Incons (Cons (A)) – supoziţie.

2. Incons (Cons (A) → Cons ($\overline{Cons(A)}$) – 1, (10).

3. $\overline{Cons(A)}$ ≡ Incons (A) – 2, (8).

4. Incons (A) → Cons ($\overline{A}$) – 2, (10).

Deci Incons (Cons (A) → Cons ($\overline{A}$).

Propoziţia 8. Incons ($\overline{A}$) ∨ Incons ($\overline{B}$) → Cons (A ∨ B).

Demonstraţie.

1. $\overline{Cons(\overline{A}) \,\&\, Cons(\overline{B})} \rightarrow \overline{Incons(A \vee B)}$ - prop. 5., contr. impl.

2. $\overline{Cons(\overline{A})} \vee \overline{Cons(\overline{B})}$ → Cons (A ∨ B) – 1, rel. de Morgan, (9).

3. $\overline{Cons(\overline{A})} \vee \overline{Cons(\overline{B})}$ ≡ Incons ($\overline{A}$) ∨ Incons ($\overline{B}$) – 2, (9).

Deci Incons ($\overline{A}$) ∨ Incons ($\overline{B}$) → Cons (A ∨ B).

În termenii consistenţei logice pot fi reformulate mai toate operaţiile şi relaţiile logicii tradiţionale a conceptului. Operaţia de intersectare a conceptelor, de exemplu, poate fi redată prin Cons (A & B), contrarietatea prin Cons ($\overline{A} \vee \overline{B}$), subalternarea prin Cons (A → B) şi aşa mai departe.

Observăm apoi că logica conceptului este izomorfă logicii predicatelor de ordinul întâi. Înlocuind acest sistem logic cu o logică de alt tip – o logica intuiţionistă, de exemplu, sau o logică modală. – obţinem o logică intuiţionistă a conceptului, o logică polivalentă sau modală, o logică relevantă etc. În logica intuiţionistă a conceptului, de exemplu, nu este valabilă propoziţia 1 şi nici alte propoziţii din teoria clasică a conceptului.

3. Consistenţa şi proprietatea existenţei

Cu privire la concept, nota acelaşi Frege, trebuie să ştim dacă sub el cade ceva, şi anume, ce. Nu ştim, de exemplu, să existe viaţă extraterestră, acest concept pare să fie factual vid, dar este el şi logic vid? În general, putem noi aprecia numai prin analiză logică dacă sub un concept cade ceva anume?

Părerea mea este că nu şi că aici avem de-a face cu o altă faţă a raportului dintre existenţă şi contradicţie. Adaptat la logica conceptului, acest raport pune două mari întrebări: 1) consistenţa (necontradicţia) conceptului implică obligatoriu existenţa obiectului? 2) existenţa (realitatea) obiectului implică obligatoriu necontradicţia conceptului?

La prima întrebare se poate răspunde în două moduri: a) consistenţa conceptului înseamnă doar posibilitatea obiectului; b) consistenţa conceptului înseamnă chiar existenţa obiectului (este vorba, evident, de existenţa, respectiv posibilitatea existenţei obiectului la care se aplică conceptul).

Exprimate în formă simbolică, cele două răspunsuri dau o logică modală bazată pe posibilitate (răspunsul a) şi o logică modală existenţială (răspunsul b).:

(a) Cons (A) = Pos (A)
(b) Cons (A) = Ex (A)

Proprietăţile formale ale consistenţei se vor transfera corespunzător celor două modalităţi, după cum urmează:

Logica posibilităţii	Logica existenţei
$A \rightarrow Pos\ (A)$	$A \rightarrow Ex\ (A)$
$Pos\ (A\ \&\ B) \rightarrow Pos\ (A)\ \&\ Pos\ (B)$	$Ex\ (A\ \&\ B) \rightarrow Ex\ (A)\ \&\ Ex\ (B)$
$Pos\ (A \vee B) \equiv Pos\ (A) \vee Pos\ (B)$	$Ex\ (A \vee B) \equiv Ex\ (A) \vee Ex\ (B)$
$(A \rightarrow B) \rightarrow [Pos\ (A) \rightarrow Pos\ (B)]$	$(A \rightarrow B) \rightarrow [Ex(A) \rightarrow Ex\ (B)]$
.....	.....

Tab. 2

În logica posibilităţii, operaţia de negaţie dă naştere la trei noi modalităţi – imposibilitatea, necesitatea şi contingenţa – pe care le vom nota cu Imp, Nec, Ctg şi pe care le definim în maniera cunoscută:

$$\text{Imp (A)} = \overline{Pos(A)} \tag{17}$$

$$\text{Nec (A)} = \overline{Pos(\overline{A})} \tag{18}$$

$$\text{Ctg (A)} = \text{Pos}\ (\overline{A}) \tag{19}$$

Împreună cu operaţiile şi relaţiile logice –, &, ∨, →, ≡, aceste definiţii dau un sistem modal izomorf sistemului modal T (sau M, la von Wright) în care este definită relaţia de implicaţie strictă. Aceeaşi relaţie o definim ca relaţie între concepte:

$$A \prec B =_{df} \overline{Cons(A\ \&\ \overline{B})} \tag{20}$$

Conceptul A implică strict conceptul B dacă şi numai dacă nu este consistent conceptul A & $\overline{B}$. Cu alte cuvinte, dacă nimic nu cade sub A & $\overline{B}$, deci conceptul A & $\overline{B}$ este vid, atunci A se conţine în B şi deci tot ce este A este în acelaşi timp B. În aceste condiţii

spunem că A îl implică strict pe B. Însă, în logica conceptului, implicaţia strictă nu se deosebeşte de implicaţia logică obişnuită.

Închid paranteza şi revin la prima noastră întrebare: consistenţa (necontradicţia) conceptului implică obligatoriu existenţa obiectului?

Din punct de vedere formal, cel puţin, nu văd să existe o deosebire prea mare între cele două răspunsuri a) şi b) însă am sentimentul că există şi câteva specii de concepte pentru care nici prima întrebare, nici cea de-a doua nu duce la răspunsul scontat. Este vorba de conceptele paraconsistente pe care le-am anunţat în introducere şi pe care voi încerca să le descriu foarte pe scurt în cele ce urmează.

Ce sunt aceste concepte?

Sunt conceptele care întrunesc concomitent condiţiile conceptelor consistente şi pe cele ale conceptelor inconsistente.

Dar poate exista aşa ceva?

Din punctul de vedere al teoriei clasice a conceptului, evident nu, însă acest lucru nu ţine de teoria ca atare, ci de o stare de fapt. Dacă în starea de fapt există lucrurile care alcătuiesc sfera unui anumit concept, teoria nu poate decât să ia act de existenţa respectivelor lucruri. Un precept popperian spune că în lupta dintre teorie şi fapte, învingătoare până la urmă vor ieşi faptele. Prin urmare, nu vorbim din raţiuni speculative despre conceptele paraconsistente, speculaţia nu are ce căuta în această discuţie, ci din raţiuni pur pragmatice. Vreau să spun că unele stări de lucruri pot fi descrise mai simplu şi – de ce nu? – mai logic admiţând concepte de acest gen.

În studiul invocat am vorbit despre trei specii de concepte paraconsistente: 1) concepte contradictorii dar nevide, 2) concepte vide dar necontradictorii, şi 3) concepte provenite din concepte contrare.

Din prima categorie fac parte conceptele paradoxale, cum este conceptul impredicabil din paradoxul lui Russell (sunt numite impredicabile, conceptele care nu se aplică lor înşile).

Fiind un concept nevid, impredicabil este consistent. Pe de altă parte, impredicabil duce la contradicţie, deci ar trebui să-l declarăm inconsistent. Pentru că este consistent şi inconsistent în egală măsură, vom spune despre impredicabil că este paraconsistent. La fel este conceptul de mulţime, conceptul de lume posibilă, conceptul de funcţie şi

probabil că lista va trebui să rămână deschisă (ar fi interesant de văzut la ce nivel se plasează contradicţia în funcţionarea acestor concepte, pentru că, deşi contradictorii, ele nu sunt afectate de contradicţie în acelaşi fel).

Cea de-a doua specie de concepte paraconsistente este dată de conceptele vide ca sferă dar al căror conţinut este necontradictoriu. Întâlnim şi aici condiţiile conceptelor consistente şi inconsistente deşi într-o altă formă şi cu altă finalitate.

Acestui gen de paraconsistenţă i se subsumează mai multe tipuri de concepte însă de referinţă sunt aşa numitele conceptele ideale. Mişcare rectilinie şi uniformă, corp absolut alb (sau absolut negru), ciocnire perfect elastică, gaz ideal, iată doar câteva exemple de asemenea concepte. Deşi sunt vide ca sferă – se poate arăta simplu că nu există corpuri absolut negre şi nici mişcări rectilinii şi uniforme – conceptele în cauză sunt totuşi necontradictorii. Îmbinând trăsăturile conceptelor consistente şi inconsistente, le-am inclus în categoria conceptelor paraconsistente.

În fine, există şi o a treia specie de concepte paraconsistente – conceptele provenite din concepte contrare – cea mai importantă şi mai interesantă specie de concepte paraconsistente.

Reamintesc că două concepte A şi B sunt contrare (sau în raport de contrarietate) dacă nu pot fi afirmate despre unul şi acelaşi obiect, dar pot fi negate. Nu putem spune despre o figură geometrică că este triunghi şi pătrat în acelaşi timp, în schimb, s-ar putea să nu fie nici triunghi, nici pătrat, să fie trapez, de exemplu. Prin urmare, triunghi şi pătrat sunt concepte contrare.

Notăm contrarietatea conceptelor cu A/B (se mai spune despre A şi B că sunt incompatibile) şi introducem definiţia:

$$\text{A/B} =_{\text{df}} \begin{cases} A \to \overline{B} \\ B \to \overline{A} \end{cases} \qquad (21)$$

Conceptele contrare sunt speciile aceluiaşi gen. Dacă A şi B sunt concepte contrare, atunci există un concept C care este genul lor. Aceasta înseamnă că atât A cât şi B îl implică pe C; nu şi invers.

Să presupunem mai departe că F este notă din conţinutul conceptului A, iar G este notă din conţinutul conceptului B. Deci A → F şi B → G. Întrucât A şi B sunt concepte contrare se pune problema cum vor fi din punct de vedere logic conceptele: AB, AG, BF şi FG?

Să le luăm pe rând.

Conceptul AB nu poate fi decât vid, chiar logic vid. Presupunând că este nevid, un presupus obiect din sfera lui AB ar trebui să fie atât A cât şi B, ceea ce contravine definiţiei.

Conceptul AG ar trebui să fie şi el vid dacă G este notă din conţinutul specific al conceptului B (pentru că G → $\overline{A}$, un presupus obiect care ar cădea sub acest concept ar trebui să fie A şi $\overline{A}$ în acelaşi timp); şi tot astfel conceptele BF şi FG.

Aceasta pare să fie regula logicii clasice cu privire la conceptele provenite din concepte contrare. Şi totuşi…

Dacă A este conceptul mamifer şi B conceptul pasăre, regula de mai sus nu se mai aplică. La fel, dacă A este conceptul metal şi B un alt concept în conţinutul căruia intră nota lichid.

Printre notele conceptului mamifer este şi aceea de-a naşte pui vii, iar printre notele conceptului pasăre este şi aceea de-a fi zburător. La rândul lui, conceptul metal implică proprietatea de-a fi solid.

Înseamnă deci că printre conceptele AG, BF şi FG vom întâlni concepte precum: mamifer care zboară, pasăre care naşte pui vii, metal lichid şi altele de acest fel. Pentru că niciunul dintre conceptele enumerate nu este vid, regula conceptelor contrare nu se mai aplică în astfel de cazuri sau se aplică într-un mod mult mai particular. Or, tocmai acest „mod mult mai particular” de-a pune problema ne îndeamnă să introducem o nouă categorie de concepte paraconsistente, pe care, în lipsa unui termen mai potrivit, le-am numit concepte provenite din concepte contrare.

Să recapitulăm.

1) Consistenţa, inconsistenţa şi paraconsistenţa sunt proprietăţi de concepte. Ele nu sunt proprietăţi formale, ci materiale (de conţinut).

2) Din punct de vedere logic este totuna dacă spunem despre conceptul A că este consistent, nevid, sau că există ceva care să fie A. Şi la fel dacă A că este inconsistent, vid, sau dacă nu există nimic care să fie A.

3) Proprietatea paraconsistenţei reuneşte elemente definitorii ale consistenţei şi inconsistenţei, cum ar fi: contradictoriu dar nevid, contrar şi nevid, vid dar necontradictoriu şi altele.

Nici de data aceasta nu este vorba de o proprietate logic formală pentru că nu din raţiuni de ordin formal există păsări care nasc pui vii, mamifere care zboară, metale lichide etc., tot aşa cum nu din raţiuni de ordin formal există oameni, numere sau planete. Aceste lucruri trebuie pur şi simple admise, şi, odată admise, ele trebuie analizate la fel ca toate celelalte. Şi nu lucrurile se adaptează conceptelor, ci invers, conceptele trebuie să se adapteze lucrurilor. Înţelese astfel, conceptele paraconsistente nu sunt altceva deci rezultatul acestui efort de adaptare logică la lucruri.

Două obiecţii au fost aduse ideii de concept paraconsistent: 1) conceptele paraconsistente nu admit distincţia inconsistent dar netrivial, care este o distincţie specifică teoriilor, nu conceptelor, 2) conceptele paraconsistente nu pun problema principiului ex falso quodlibet.

După părerea mea, nici una dintre obiecţii nu atinge fondul problemei.

În legătură cu prima obiecţie, inconsistente dar netriviale sunt într-adevăr teoriile. Însă nu orice teorie inconsistentă este netrivială, ci doar acele teorii inconsistente care nu permit deducerea oricărei propoziţii. Logica paraconsistentă ar fi atunci logica unei teorii inconsistente dar netriviale.

Exact acelaşi lucru îl putem afirma despre concepte dacă privim conceptul ca sistem organizat de propoziţii. Dacă privim conceptul în mod obişnuit, cum am făcut în acest studiu, atunci inconsistente dar netriviale sunt conceptele inconsistente în conţinut dar nevide ca sferă (este una din speciile de paraconsistenţă analizată mai sus). Conceptul de lume posibilă, ca să mă rezum doar la acest exemplu, este inconsistent dar netrivial în timp ce conceptele de eter şi de perpetum mobile sunt trivial inconsistente. La fel este conceptul de cerc pătrat, conceptul de trapez cu toate laturile egale şi multe altele. De aici rezultă şi răspunsul la cea de-a doua obiecţie: dacă un obiect a este cerc şi pătrat în acelaşi timp, atunci el poate fi orice altceva nu numai cerc şi pătrat (*ex falso quodlibet*).

4. Paraconsistenţa şi raţionamentele nonmonotonice

Proprietatea de monotonie (sau de monotonicitate) a raţionamentelor constă în faptul că oricâte premise adevărate am adăuga unui raţionament valid, concluzia lui nu se schimbă. În raţionamentele nonmonotonice (sau nemonotonice) lucrurile stau cu totul altfel, aici concluzia se schimbă fie la adăugarea de noi premise, fie la adăugarea anumitor premise.

În logica raţionamentelelor nonmonotonice sunt incluse astăzi mai multe tipuri de raţionamente care fac obiectul unor teorii logice speciale – *default logic, logic of defeasible raisonement, paraconsistent logic, conditional logic* şi multe altele.

În finalul acestui articol voi prezenta două astfel de raţionamente nonmonotonice. Primul este silogismul exceptiv, iar cel de-al doilea este un raţionament nonstandard (atât primul cât şi al doilea raţionament au fost prezentate în cîteva din lucrările mele anterioare).

Voi pleca de la faptul de observaţie că, în limbaj, conceptele din zona paraconsistenţei se exprimă printr-un gen aparte de propoziţii – aşa numitele propoziţiile exceptive. Este vorba de propoziţiile univerasale „Toţi A, cu excepţia lui X, sunt B" şi „Niciun A, cu execpţia lui X, nu este B".

Propoziţiile particulare nu pot fi eceptive, ci doar exclusive: „Unii A, exclus X, sunt B" şi „Unii A, exclus X, nu sunt B" (aceleaşi propoziţii le putem exprima prin „Unii A, dar nu X, sunt B", respectiv, „Unii A, dar nu X, nu sunt B").

Atât în universala afirmativă, cât şi în particulara afirmativă, excepţia se defineşte fel: $X = A\overline{B}$, în timp ce în universala negativă şi în particulara negativă, X = AB.

În *Logica conceptelor paraconsistente* (2004) şi *Logica*, (2008) am afirmat că, relativ la universalele exceptive, conceptele A şi B sunt simplu consistente în timp ce excepţiile $A\overline{B}$, respectiv AB, sunt concepte paraconsistente.

Astăzi nu aş mai susţine acest lucru. Este drept că printre conceptele în cauză figurează vechile noastre cunoştinţe – metal care nu se oxidează, metal lichid etc. – însă nimeni nu ne dă dreptul să facem din aceasta o regulă. De pildă, în propoziţia „Toţi profesorii, cu excepţia celor de matematică, sunt creştini", ar trebui ca profesor necreştin să fie un concept paraconsistent, ceea ce nu este cazul. În plus, am văzut că proprietatea

paraconsistenţei nu este o proprietate logic formală, cum este validitatea, de exemplu, ci materială şi deci nu putem declara un concept paraconsistent doar după criterii formale.

Ce inferenţe se pot face cu propoziţiile exceptive şi eclusive? În general, care este comportamentul logic al acestor propoziţii?

Întâi de toate se cuvine menţionat că propoziţiile exceptive nu respectă raporturile pătratului logic. Din universala exceptiv afirmativă „Toţi A, cu excepţia lui X, sunt B" se deduce particulara negativă "Unii A nu sunt C", tot aşa cum din exceptiva negativă „Niciun A, cu execpţia lui X, nu este B" se deduce particulara afirmativă "Unii A sunt C". Aeste fapte sunt suficiente pentru a modifica substanţial logica propoziţiilor de predicaţie.

Dar atunci care este contradictoria universalei exceptive "Toţi A, cu excepţia lui X, sunt B"?

După părerea mea, candidatul cu cele mai bune şanse ar fi: "Unii A, dar nu X, nu sunt B" (analog pentru propoziţiile negativ exceptive).

Nici silogismul nu rămâne acelaşi. Modul Barbara din figura întâi, de exemplu, va avea două forme, în funcţie de numărul premiselor exceptive:

Toţi C cu excepţia lui X sunt B,	Toţi C, cu excepţia lui X sunt B,
Toţi A sunt C,	Toţi A, cu excepţia lui Y, sunt C,
Toţi A, cu excepţia lui X, suntB.	Toţi A, cu excepţia lui X şi Y sunt B.

Şi tot două forme va avea modul Celarent din aceeaşi figură:

Nici un C cu excepţia lui X nu este B,	Nici un C, cu excepţia lui X, nu este P,
Toţi A sunt C,	Toţi A, cu excepţia lui Y, sunt C
Nici un A, cu excepţia lui X, nu este B.	Nici un A, cu excepţia lui X şi Y, nu este B.

În modurile particulare, de pildă în Ferio sau în Darii, concluzia nu este exceptivă, ci exclusivă:

Toţi M, cu excepţia lui X, sunt P, Nici un M, cu excepţia lui X, nu este P,

Unii S sunt M Unii S sunt M

Unii S care nu sunt X sunt P, Unii S care nu sunt X nu sunt P.

Silogistica exceptivă – am numit astfel teoria inferenţelor cu propoziţii exceptive – adaugă la regulile generale ale silogismului câteva reguli noi, cum ar fi:

- Concluzia într-un silogism este exceptivă dacă cel puţin una din premise este exceptivă.
- Dacă ambele premise sunt exceptive, concluzia însumează excepţiile.
- Dintr-o concluzie exceptivă şi una particulară rezultă o concluzie exclusivă.
- În modurile existenţiale, concluzia exclusivă însumează excepţiile.

Să revenim la propoziţiile exceptive.

Într-o universal exceptivă, cum este propoziţia "Toţi A, cu excepţia lui X, sunt B", accentul cade pe A care este subiectul logic al propoziţiei. Dar dacă vrem să accentuăm nu subiectul, ci excepţia, atunci formulăm o altă propoziţie: "Deşi X este A, X nu este B", "Cu toate că X este A, X nu este B". Aici nu mai este vorba despre A, ci despre X, el este în acest caz subiectul propoziţiei noastre. De exemplu, în propoziţia „Deşi liliacul este pasăre, liliacul nu zboară", subiectul propoziţiei este „liliacul". La fel în propoziţiile: „Deşi mercurul este metal, mercurul este lichid", „Cu toate că monotremele se înmulţesc prin ouă, monotremele nu sunt păsări" etc.

Iată deci o nouă formă propoziţională: "Deşi *P*, *Q*", respectiv, "Deşi *P*, *non-Q*" (reformulat: "Cu toate că *P*, are/nu are loc *Q*").

Când sunt adevărate aceste propoziţii şi când sunt false? Şi ce fel de raţionamente se pot face cu ele?

Cu privire la prima întrebare, adevărul propoziţiei "Deşi *P*, *Q*" cere existenţa unei legi sau reguli. Această lege/regulă se exprimă fie printr-o implicaţie, fie printr-o

propoziţie universală (de ex. ”Toate metalele oxidează”, ”Toate maşinile poluează”, ”Dacă ceva este mamifer, el seînmulţeşte prin pui vii” etc.).

Regula împreună cu propoziţia exceptivă dă raţionamentul:

Oricare ar fi *x*, dacă *x* este *A*, *x* este *B*.
Deşi *a* este *A*, *a* nu este *B*.

Acelaşi raţionament reformulat cu ajutorul universalei afirmative:

Toţi *A* sunt *B*,
Cu toate că *a* este *A*, *a* nu este *B*.

Ca şi în cazul precedent, *A* şi *B* sunt simplu consistente, în timp ce $A\,\overline{B}$ este (sau poate fi) paraconsistent. Aceasta face ca raţionamentul nostru să fie din capul locului opus silogismului, pentru că, într-un silogism obişnuit, din “Toţi *A* sunt *B*” şi “*a* este *S”* rezultă “*a* este *B*”. În raţionamentul nostru lucrurile stau exact invers, ceea obţinem aici nu este propoziţia “*a* este *B*” ci „*a* nu este *B*”.

Avem de-a face, aşadar, cu un alt tip de raţionament în care nu mai vorbim de premise şi de concluzii, ci de *reguli* şi de *excepţii*. Este un raţionament nonstandard, specific conceptelor paraconsistente, în care propoziţia “Toţi *A* sunt *B*” se numeşte *regulă*, propoziţia “*a* este *A*” se numeşte *condiţie*, iar propoziţia “*a* nu este *B*” se numeşte *excepţie*.

Excepţia nu se deduce şi nu se induce din regulă şi condiţie, acest lucru trebuie foarte bine înţeles, ea doar *are loc* când are loc regula şi condiţia. Dacă aceste elemente nu ar exista, se înţelege că nu ar exista nici excepţia.

Să urmărim acum următorul raţionament:

Toţi oamenii sunt muritori;
Deşi Socrate este om, Socrate nu este muritor.

Formal, nu există nici o deosebire între acest raţionament şi raţionamentele examinate mai sus,şi totuşi, raţionamentul nu este valabil.

De ce?

Pentru simplul motiv că într-un astfel de raţionament operăm cu concepte obişnuite (le-am numit simplu consistente) unde regulile nu înregistrează excepţii. Or, raţionamentele noastre sunt cu totul altceva, ele sunt raţionamente destinate exclusiv recunoaşterii excepţiilor.

SARCINA CATEGORIALĂ A SUFLETULUI ÎN DIALOGUL *PHILEBOS* AL LUI PLATON

RODICA CROITORU

Pentru teoria cunoaşterii formulată de Platon în dialogul de faţă important este, în primul rând, faptul că reperele categoriale trasate de el, chiar dacă nu sunt concepute spre a alcătui un sistem şi nici nu sunt gândite într-un mod unitar, sunt destinate, în primul rând, să unească **lumea vizibilă** cu **lumea inteligibilă** sau, mai exact, să justifice rolul de copie a lumii devenirii, creată după un model originar; şi, în al doilea rând, ele sunt destinate să sistematizeze manifestările lumii vizibile, de la cele superioare care antrenează **intelectul**, până la cele inferioare care antrenează **simţurile**. Ca urmare a celor două scopuri urmărite prin ele, valoarea cognitivă a categoriilor va avea un temei ontologic, datorită căruia ele vor putea asimila structura de idei prime: **frumos - bine - adevăr**. Spre a satisface aceste scopuri vor fi necesare două instrumente, dintre care unul are roluri ontologic-cognitive, respectiv **intelectul**, iar celălalt are, pe lângă rolul general de coordonare, şi roluri existenţiale multiple, respectiv **sufletul**. Pentru a da credibilitate modelului oferit de lumea inteligibilă şi a impactului său continuu asupra lumii vizibile, Platon recurge la imaginarea apropierii celor două în timpurile străvechi. Se spune că atunci oamenii se aflau, prin forţa împrejurărilor, mai aproape de zei şi puteau avea informaţii credibile asupra lumii lor inteligibile. Cea mai importantă informaţie pe care acei oameni au primit-o în dar de la zei ca **revelaţie** este aceea că cele existente în eternitate conţin în sine, unite de la natură, **Unul** şi **multiplul**[1]. Metafora oamenilor cu o poziţie privilegiată ontologic ne arată că Platon şi-a reprezentat lumea inteligibilă, pentru început, într-o manieră creştină *avant la lettre*, care constă dintr-o revelaţie, privată însă de excepţionalul revelaţiei creştine, întrucât aparţine unei întregi mulţimi de oameni, nu unor anumiţi indivizi particulari. Datorită universalităţii acestei revelaţii, noi putem merge pe urmele ei şi investiga prezenţa Unului în multiplu (fie ca prezenţă indivizibilă,

[1] Platon, *Opere* VII, Ediţie îngrijită de Petru Creţia, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, *Philebos*, traducere de Andrei Cornea.

fie ca prezenţă divizibilă asimilată multiplicităţii), având totodată datoria de a pune aceste cunoştinţe la dispoziţia generaţiilor viitoare printr-o prelucrare corespunzătoare unei adresări pe termen lung.

Alegerea Unului drept abstracţia cea mai înaltă, care concentrează în sine totul - inteligibil şi vizibil - are, în primul rând, o **valoare ontologică**; prin Unu, lumea inteligibilă identică cu sine se regăseşte în lumea vizibilă supusă non-identităţii cu sine, adică devenirii, datorită forţei Unului de a sintetiza modelul. Şi, în al doilea rând, întâlnirea Unului în multiplicitatea tuturor celor ce există are o **valoare cognitivă**, prin care se urmăreşte formarea abstracţiei conceptuale şi categoriale. Şi dacă valoarea ontologică a Unului poate fi dedusă din contextul mai larg al ontogenezei platonice[1], asupra valorii sale cognitive Platon se exprimă expres chiar în acest dialog. Şi ceea ce este important pentru început, în ordine cognitivă, este necesitatea de a reduce diversitatea de obiecte, calităţi şi stări la unitatea genului lor, prin sublinierea existenţei „Omului unu", a „Boului unu", a „Frumosului unu", a „Binelui unu"[2]. Întrucât aceste entităţi nu există ca atare în lumea devenirii, problema care se pune aici este aceea a statutului lor de existenţe reale, problemă care a dat de gândit unei întregi pleiade de filosofi, începând cu Aristotel şi culminând cu susţinătorii realismului medieval. Dar dincolo de miezul disputei asupra realităţii, respectiv a idealităţii acestor entităţi şi de longevitatea ei, valoarea operaţională a acestor entităţi, de abstracţii ce facilitează operaţiile mentale, s-a dovedit a fi mult mai importantă. Din ea a reieşit că Platon a fost primul gânditor care a pus problema necesităţii abstracţiei conceptuale şi categoriale, pe care a dedus-o din identitatea cu sine a modelului conceput ca o unitate primă, după care a fost creată lumea devenirii. Prin valoarea operaţională a abstracţiei, Platon a reuşit să dea o utilitate universală informaţiei originare date de zei muritorilor, informaţie care, prin efortul său, s-a putut transmite pe termen lung generaţiilor ulterioare.

O altă informaţie care vine să o completeze pe cea anterioară, provenită de asemenea din revelaţia colectivă a oamenilor din vechime, este aceea că lucrurile eterne

[1] Ontogeneza platonică este expusă în dialogul *Timaios*, care face parte din aceeaşi perioadă de mijloc a dialogurilor platonice, la fel ca *Philebos*, care îl precede la mică distanţă. A se vedea: Platon, *Opere* VII, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1993, Traducere, lămuriri preliminare şi note de Cătălin Partenie.

[2] Op. cit., p. 26, 15a.

conţin în sine **Unul** şi **multiplul** într-o unitate cu caracteristicile lor, care sunt **nelimitarea** şi **limita** (ultimele două atât ca specii separate ce includ mai multe genuri, cât şi unite). Pentru ca această unitate originară să îşi poată exercita rolul ordonator în cunoaştere, noi trebuie să fim siguri dintru-nceput de identificarea unităţii, respectiv „să stabilim o singură Idee în legătură cu orice"[1]. În acest scop se propune luarea în consideraţie a tuturor situaţiilor în care se poate distinge unicitatea de dublet sau triplet, pentru ca Unul iniţial, şi numai el, să vie văzut deopotrivă ca unitate, ca multiplicitate, ca nelimitare, dar şi ca mulţime determinată numeric[2] (cu un statut intermediar, între obiectele sensibile şi obiectele inteligibile sau ideile). O astfel de relaţie pe care universalitatea unităţii o întreţine cu diversitatea de cazuri particulare sub care ne apare multiplicitatea poate fi întâlnită după Platon, între altele, la emisia vocală a fiinţei umane (fie însoţită de sunet în muzică, fie lipsită de sunet în gramatică); ea satisface, din punct de vedere logic, relaţia dintre universalitate şi particularitate, întrucât există la toţi oamenii în genere, dar este unică la fiecare în parte. Lucrurile se schimbă din punct de vedere ontologic, unde spre deosebire de abstracţia maximă reprezentată de Unul originar, care este un obiect inteligibil, specificarea sa este un obiect sensibil şi poate fi supusă observaţiei şi investigaţiei. Deosebirea dintre cele două niveluri ale investigaţiei are şi un avantaj: în pofida diluării obiectului inteligibil prin specificarea sa la un obiect sensibil se dă o şansă, chiar şi redusă, ca printr-o fenomenologie a cunoaşterii *avant la lettre*, Unul să facă obiectul cunoaşterii printr-un substitut, atunci când fiinţa umană nu dispune de un instrument mai puternic de acces către inteligibil. Alături de distingerea abstracţiei conceptuale şi categoriale în care Unul este regăsit în genul lucrurilor, Unul inteligibil care îşi găseşte corespondente sensibile spre a fi supuse investigaţiei deschide calea unei fenomenologii a cunoaşterii, mult înainte ca aceasta să devină o metodă bine conturată în epoca modernă şi să înflorească în epoca contemporană. Pentru acest cadru

[1] Ibidem, p. 28, 16d.

[2] E. Moutsopoulos consideră că cele două ordini ale fiinţei desemnate prin Unu şi multiplu „indică faptul că teoria ideilor a fost, în momentul formării sale, tributară celei a Numerelor…Începând de atunci, noţiunea de suflet al lumii care corespunde noţiunii de Număr, se apropie evident de sensul platonic al conceptului de armonie, care desemnează combinarea, coerentă şi de asemenea perfectă pe cât posibil, a doi opuşi fundamental cu ajutorul unui al treilea element, care este existenţa" („Le caractère dialéctique de l'idée de l'âme du monde", În: *Diotima*, nr. 3, 1975, p. 13).

fenomenologic deschis de Platon va avea sens cea mai mare parte a reperelor categoriale expuse în dialogul de faţă.

În urma Unului nelimitat şi multifuncţional, o altă idee a lumii inteligibile vine să sistematizeze reprezentarea noastră asupra Universului; ea este una dintre determinaţiile entităţii prime care este Unul, din punctul de vedere al **corpului universal** pe care îl reprezintă din poziţia sa de model. Calităţile acestuia corespund, în genere, calităţilor corpului terestru sau lumii devenirii, în virtutea statutului său de copie realizată după modelul oferit de cel dintâi; tot astfel, sufletul subzistent în corpul terestru prezintă similitudini cu ideea de **suflet universal**, ce nu se deosebeşte de primul decât prin frumuseţea trăsăturilor sale, pe care le posedă în măsura în care participă la ideea originară de frumos. Corespondenţele terestre ale corpului universal şi ale sufletului universal sunt, în primul rând, încercări de validare a copiei după modelul originar şi, în al doilea rând, sunt încercări de a arăta că pentru fiinţa umană cunoaşterea este posibilă numai ca **fenomenologie** sau numai ca acces la reflexul ideilor originare. Şi dacă fiinţa umană are neşansa de a nu pătrunde însinele lucrurilor şi doar şansa unei cunoaşteri fenomenologice, trebuie trecută între şansele sale cognitive creaţia Demiurgului printr-o activitate de modelare, din care a rezultat similitudinea corpului şi a sufletului universal cu corespondentele lor terestre, unde numai calitatea frumosului face diferenţa; iar distingerea celor două lumi prin calitatea frumosului este o altă şansă a fiinţei umane, întrucât excelenţa pe care o dă **frumosul** poate fi actualizată prin facultatea umană a **imaginaţiei**.

În acest proces de fenomenologizare a cunoaşterii prin evidenţierea similitudinilor elementelor prime cu corespondentele lor secunde, terestre, în speţă ale corpului terestru cu sufletul care îi dă viaţă şi ale corpului universal cu sufletul corespunzător, Platon stabileşte, în cele ce urmează, pe lângă entităţile destinate unirii nivelului însinelui cu nivelul fenomenologic, alte entităţi cu funcţie categorială, care sistematizează numai lumea vizibilă ca atare. Ele sunt: **genul comun** şi **genul cauzei**. Primul se referă la necesitatea de a ordona lucrurile prin genul care se bucură de cea mai mare generalitate, prin genul care este comun multiplicităţii în genere, iar al doilea se referă la necesitatea de a actualiza permanent relaţia cauzei celor multiple cu efectele lor; despre genul cauzei

se spune că induce sufletul în corpul uman, asigurându-i o condiţie bună[1], protejează corpul prin arta medicală şi înţelepciune, datorită cărora lucrurile se menţin în limitele lor sau se poate da curs rostului lor în lume.

Spre a asigura accesul către lumea inteligibilă în general şi, în special, către Unu şi multiplu, **intelectul** este considerat un instrument eficient în care ne putem pune încrederea ca în „regele cerului şi al pământului”[2], ce pune ordine în tot ce există şi îşi reprezintă Universul cu tot ceea ce conţine: pământ, aştri şi cer. Eficienţa sa îl face să treacă drept un **bine**, după cum participări la bine se spune că sunt şi activităţile în care se regăseşte el, cum ar fi ştiinţa specializată, înţelegerea în genere, arta, precum şi cele înrudite cu acestea, care trebuie dobândite prin strădania proprie, căreia intelectul îi dă girul său. Se spune că limita, nelimitatul, cauza din Univers pot fi reduse în totalitate la **înţelepciune** şi la forma sa specializată, care este **intelectul**, dat fiindcă el poate pune ordine în tot ce există în Univers; cu o astfel de putere, intelectul intră într-o relaţie cauzală nelimitată cu tot ce există. Dar fiind vorba despre un intelect nelimitat, la fel ca Universul pe care îl ordonează, desigur că nu fiinţa umană este cea care dispune de el, ci fiinţa eternă, care este zeul. Caracterul cosmic al zeului zeilor întreţine relaţia cea mai bună cu înţelepciunea, datorită excelenţei calităţilor sale; celelalte calităţi ale zeului sunt, de asemenea, perfecte. De aceea se spune că: „…în natura lui Zeus, sufletul este regal, că intelectul este regal şi el prin virtutea cauzei, iar în alţi zei există alte virtuţi frumoase, potrivit cu ceea ce se spune că este fiecăruia pe plac”[3]. Prin „plac” noi trebuie să înţelegem ceea ce convine fiecărui lucru, ceea ce îi dă un rost între celelalte sau limita sa, pe care i-o impune divinitatea supremă. Nivelul de excelenţă îşi marchează calitatea, peste tot, prin frumuseţe. Recursul înţelepciunii umane la zeul suprem reprezintă momentul de tradiţionalism al gândirii platonice; în reprezentarea sa intelectualistă, deasupra tuturor intelectul domină Universul din eternitate. El nu este doar un instrument de investigare a abstracţiei, ci este deopotrivă o cauză universală; iar din punctul de vedere al conceptelor generale care sunt categoriile se poate spune că intelectul aparţine **cauzei tuturor**. În calitatea sa de cauză a tuturor celor ce există, intelectul se înrudeşte cu

[1] *Op. cit*., p. 46, 30b.

[2] *Ibidem,* p. 43, 28c.

[3] *Ibidem,* p. 46, 30d.

genul cauzei tuturor celor existente. Datorită acestei poziţii duble, **intelectului** specializat şi **gândirii** („cugetării") în forma sa nespecializată trebuie să li se acorde o importanţă maximă; definite în termenii domeniului inteligibil, aceste două entităţi sunt considerate cele mai frumoase şi asociate celor mai frumoase realităţi (printr-o astfel de frumuseţe noi trebuie să înţelegem un fel de iradiere a perfecţiunii, care să fie receptată printr-o plăcere superioară). De aceea, **intelectul** şi **gândirea** prin care se exercită sunt recomandate ca cele mai potrivite să facă joncţiunea lumii vizibile cu lumea inteligibilă, dat fiindcă ele trimit către „gândurile referitoare la ceea-ce-este-cu-adevărat"[1], care existenţă adevărată caracterizează numai elementele prime. Între cele două însă, intelectul se bucură de o poziţie favorabilă, datorită performanţei sale, care îl prezintă ca pe „lucrul cel mai adevărat", care atunci când îşi asociază ştiinţa dobândeşte în plus măsură, şi chiar în cel mai înalt grad[2]. Şi se întâmplă astfel, pentru că zeii înşişi dispun de intelect, drept care intelectul nu este numai instrumentul adevărului sau cel mai apropiat de adevăr, ci se spune că este chiar identic cu el. Datorită apartenenţei sale la lumea pură a inteligibilului, **adevărul** rezultat din gândire nu poate fi combinat cu nicio entitate a lumii vizibile, pentru că acea entitate nu ar mai participa la devenire, la fel ca adevărul care, în calitatea sa de entitate primă, nu poate fi supus devenirii. În pofida avantajului stabilităţii pe care adevărul îl prezintă în raport cu devenirea, ca şi al avantajului perfecţiunii iradiante prezentat de frumos în raport cu corpul şi cu sufletul universal, reiese că **binele** este totuşi superior celor două din punct de vedere funcţional, pentru că el dispune de o calitate mai importantă, care este **autosuficienţa**.

Spre deosebire de valoarea instrumentală şi categorială superioară a intelectului, **plăcerea** are o poziţie categorială inferioară, datorită implicării reduse a intelectului şi a gândirii în receptarea sa, cu toate că şi plăcerea participă la o categorie importantă, precum este **nelimitarea**. Şi plăcerea participă la nelimitare în sensul că ea aparţine genului ce nu are început, mijloc, sfârşit[3], fiind definit ca **genul comun**, pe care plăcerea îl împărtăşeşte cu durerea. În acest gen sunt plasate atât elemente ale corporalităţii, cum ar fi **sănătatea**, cât şi elemente provenite din sufletul care generează **armonia**, ambele

[1] *Ibidem,* p. 85, 59c.

[2] *Ibidem,* p. 92, 65d.

[3] *Ibidem,* p. 47, 31a.

împărtăşindu-se deopotrivă din plăcere. Asemănătoare ultimei este plăcerea însoţită de durerea corespunzătoare, ce nu este pusă în relaţie directă cu corpul, care dealtfel este supus unor afecte, dintre care cele interne dispar înainte de a ajunge la suflet, iar altele afectează atât corpul cât şi sufletul. Plăcerea independentă de corp aparţine **sufletului** şi este **pură**, necombinată cu nicio dorinţă sau aşteptare existenţială. La modul general însă, plăcerea reprezintă o devenire, fiind prezentă în lumea devenirii pentru fiinţa imperfectă, al cărei intelect nu îi oferă satisfacţii cognitive pe măsura dorinţei sale de cunoaştere şi are nevoie, spre compensare, de oarecare satisfacţii sensibile.

Pentru o teorie a cunoaşterii bazată pe cunoştinţele neempirice ale reamintirii este important de distins **memoria** de **reamintire**; unde memoria este păstrătoarea unei senzaţii sau cunoştinţe şi, în general, o colaboratoare a corpului unei persoane existente în viaţa prezentă, în timp ce reamintirea este o redobândire a unei senzaţii sau a unei cunoştinţe de către suflet, chiar şi după pierderea memoriei[1], care dispare odată cu încetarea existenţei corpului a cărui funcţie este. Faţă de memorie, reamintirea se produce, în contextul cognitiv prezent, într-un corp diferit, datorită faptului că transferul de informaţii pe care îl ocazionează se face dintr-o existenţă trecută într-o existenţă prezentă. Pentru a sublinia distincţia dintre cele două procedee psiho-cognitive, Platon invocă existenţa unei specii de plăcere ce aparţine nemijlocit sufletului în calitatea sa de **principiu activ** al omului, plăcere ce apare cu ajutorul memoriei. Aceasta din urmă stimulează **dorinţa** prin afect. În colaborare cu senzaţiile şi afectele rezultate din ele, memoria antrenează sufletul în vederea cunoaşterii, drept care se spune că împreună ele „par a scrie cumva cuvinte în sufletele noastre”[2]. Iar dacă ajută la fixarea cunoştinţelor, ea poate fi considerată un preambul categorial. Şi plăcerea se dovedeşte a fi un instrument cognitiv nu lipsit de importanţă, dată fiind universalitatea **dispoziţiei spre plăcere**, care se întâlneşte – spune Platon - la o mulţime de oameni cu o mare diversitate de temperamente şi predispoziţii cognitive: de la cel cu o necumpătare excesivă până la cel cu o cumpătare exemplară, de la cel înzestrat intelectual până la cel neînzestrat, de la cel cu opinii şi speranţe până la reversul lor[3]; drept care se poate conta pe universalitatea

[1] *Ibidem*, p. 51, 34b-c.

[2] *Ibidem,* p. 58, 39a.

[3] *Ibidem,* p. 23 12 c-d.

plăcerii, chiar dacă prin subiectivitatea ei constitutivă ea nu poate spera la o valoare categorială, ci doar la o participare categorială indirectă. Şi nu numai că ea se întâlneşte în mod natural, dar se şi cultivă, pentru că este considerată un bine pentru fiinţa umană, după cum un bine sunt considerate, de asemenea, intelectul şi gândirea.

În marea diversitate de plăceri, aparţinând în general corporalităţii care le pregăteşte prin dorinţele corespunzătoare, în sufletul uman se află şi „plăceri false", ce imită prost plăcerile adevărate, şi tot la fel de false sunt şi reversul manifestărilor lor, care sunt durerile. Şi mai există plăceri paradoxale, pe care sufletul le urmăreşte în contradicţie cu corpul, unde plăcerea ajunge să se contopească cu suferinţa[1]. Acest gen de combinaţie paradoxală se întâlneşte în artă. Alt fel de plăceri sunt cele primitive, lipsite de gândire[2], precum şi reversul lor, care constă din gândirea autosuficientă, care nu simte nevoia validării ei sensibile prin plăcere; ea este specifică, de obicei, îndeletnicirilor intelectuale. Potrivite filosofiei sunt numai plăcerile adevărate[3] şi pure, de genul celor care însoţesc sănătatea şi cumpătarea, necesare pentru a menţine în stare bună funcţiile celei mai importante facultăţi, care este intelectul. Un alt gen de plăceri superioare, ca şi cele compatibile cu filosofia, este dat de plăcerile ce însoţesc **virtutea** şi, prin ea, **binele** (dar nu binele în sine, care este autosuficient şi perfect); ele au specificul lor, prin faptul că trebuie să se regăsească într-o combinaţie care se cuvine să aibă măsură şi proporţie, altfel virtutea se distruge cu necesitate pe sine, distrugând totodată şi elementele combinate[4], inclusiv plăcerea şi binele scontat ca efect, despre care se spune că este atras de regulă către frumos; iar frumuseţea şi virtutea se dezvoltă din măsura şi proporţia

---

[1] *Ibidem,* p. 69, 47c-d.

[2] Thomas M.Tuozzo consideră acest gen de plăceri rezultate doar din senzaţie un epifenomen al refacerii armoniei naturale a corpului sau a sufletului, lipsit de un obiect intenţional; aceste plăceri se deosebesc de cele „reflexive", care pot fi exemplificate cu plăcerile anticipative şi emoţionale, care sunt cauzate de „anumite imagini complexe ce implică reprezentarea mentală a unor astfel de refaceri" a armoniei corporale sau psihice („The General Account of Pleasure in Plato's *Philebus*", În: *The Journal of the History of Philosophy*, *34,* nr. 4, 1996, pp. 497, 504).

[3] Thomas M. Tuozzo le consideră pe acestea plăceri „reflexive", ce se prezintă ca „procese psihice conştiente determinate de întreţinerea propriilor reprezentări sau imagini mentale în condiţiile în care cineva (gândeşte să) produce plăcere" (*ibidem*, p. 497).

[4] *Op. cit.,* p. 91, 64d.

constitutive frumosului. În această dialectică a binelui şi frumosului, adevărul vine să întregească triada supracategorială, recomandându-se drept entitatea cognitivă cea mai autorizată. Acolo unde există **frumos**, proporţie şi **adevăr**, calitatea elementelor pe care şi le subordonează este asigurată; ea îşi asociază **binele**, realizând împreună un maximum cognitiv, care îşi subordonează într-un mod activ cadrul categorial cu care este însărcinat sufletul.

Continuând seria elementelor cognitive cu funcţie categorială, în ordine descendentă întâlnim elemente cantitative şi calitative cu un grad de generalitate din ce în ce mai restrânsă, cum ar fi forme ce determină lucrurile din punct de vedere **cantitativ**: „măsura, măsurabilul, oportunul" sau ceea ce poate fi măsurat şi cuantificat în vederea delimitării, şi ceea ce trebuie să găsească momentul favorabil măsurării sau aplicării a ceva. Lor li se asociază expresia lor numerică, cum ar fi „egalul şi egalitatea…dublul şi orice ar fi număr"[1]. Este de menţionat faptul că setul de categorii exprimabile prin număr favorizează prin măsură armonia; el este subsumat limitei, cu toate că lui nu i se impun aceleaşi restricţii ca şi unui alt reper categorial care se intersectează cu aceasta şi care este adevărul, pentru că în adevăr trebuie să se regăsească stabilitatea celor aparţinătoare lumii inteligibile. Or, ceea ce cade sub incidenţa măsurii nu se poate bucura de stabilitate. Acestui set i se adaugă cele asemănătoare lui; ele sunt valabile pentru toate domeniile cunoaşterii. Dimpotrivă, abstracţii precum „mai mult", „mai puţin", „mai mare", „mai mic" şi altele asemănătoare sunt subsumate nelimitării[2], pentru că lor le lipseşte relativitatea măsurabilului, exprimat prin „cantitatea determinată"[3]. După cum se vede, Platon nu a intenţionat să dea o listă bine delimitată de categorii ale **fiinţei** sau ale **existenţei**, care să exprime, concentrat, proiectul său filosofic, după cum vor proceda ulterior Aristotel sau Kant. El a urmărit, în primul rând, multiplicarea Unului în repere ale gândirii ce abordează fiinţa şi devenirea; lipsa intenţiei de exhaustivitate se observă din faptul că el lasă deschise seriile de abstracţii considerate, rămânând la latitudinea cititorului completările ulterioare cu cele aparţinătoare genului în care se încadrează ele, desemnate prin „cele asemănătoare" lor. În al doilea rând, Platon propune elementele care

[1] *Ibidem,* p. 39 25a.

[2] *Ibidem,* p. 39, 25 c.

[3] *Ibidem,* p. 38, 24 c.

generează o determinare **cantitativ-calitativă** din nevoia de a întreţine perfecţiunea sferei create conform modelului, cum ar fi cele de „proporţie, de frumos, de desăvârşit, de adecvat" şi cele ce aparţin genului lor, care se bucură, de asemenea, de un grad ridicat de generalitate. Dacă frumosul este prezentat categorial în urma măsurii şi a măsurabilului e un semn că s-a avut în vedere frumosul creat ne-originar, destinat întreţinerii perfecţiunii creaţiei, după ce perfecţiunea acesteia fusese asigurată prin forma sferică şi prin mişcarea circulară imprimată lumii create. Dar fie că este vorba despre frumosul originar, fie că este vorba despre cel ne-originar, trebuie reţinut că frumosul ca **formă** căreia i se asociază proporţia, desăvârşirea, potrivirea, este o idee originară care poate fi investită totodată cu valoare categorială. Pe locul al treilea se ordonează determinarea **calitativă**, dată de instrumentele cognitive cele mai importante, ca „intelectul şi cugetarea" (respectiv gândirea), care subliniază apartenenţa acestor entităţi facultăţii sufletului; pe locul al patrulea aria se restrânge de la instrumente la rezultate ale activităţii sufletului care sunt, de asemenea, **calităţi**, cum ar fi domenii ale strădaniei umane: „ştiinţele, artele şi opiniile socotite drepte". Este de menţionat faptul că „opiniile socotite drepte" îndeplinesc, pe lângă ştiinţe şi arte, rolul celor care participă la genul lor sau, după cum se exprimă Platon însuşi, al „celor asemănătoare" sau, mai exact în cazul de faţă, al celor care le întreţin şi mijlocesc. Prin faptul că ele trec drept corecte pentru comunitatea umană, avem un temei să le considerăm mai înrudite cu **binele** rezultat din cele ce au utilitate pentru specia umană, decât cu **plăcerea** rezultată din aprecierea frumosului. În al cincilea rând aria categorială se restrânge la o latură a sensibilităţii cenzurate de intelect, alcătuită din „plăcerile definite ca neproducătoare de dureri, numite pure şi ţinînd doar de sufletul însuşi"; unele dintre ele sunt asociate ştiinţelor, altele se menţin la un nivel inferior, datorită dependenţei lor de senzaţii. După cum am văzut cu ocazia detalierii lor, ele sunt subsumate **genului comun**. În al şaselea rând, considerarea plăcerii ca afectivitate proiectată asupra unei activităţi artistice a sufletului, definită ca „podoaba cîntării"[1] este, de asemenea, o determinare **calitativă**, întrucât desemnează o excelenţă. În această diversitate descendentă ce porneşte de la Unu către concepte şi non-concepte investite cu funcţie categorială este greu de urmărit un fir conducător; ceea ce se distinge cu claritate este o direcţie **verticală**, venită dinspre ontologic către cognitiv, susţinută de

[1] *Ibidem*, p. 93, 66 a-d.

intelectul care evidenţiază trecerea de la model la lumea creată; de aici direcţia va evolua pe **orizontală**, numai în limitele lumii create, cuprinzând domeniile principale ale activităţii sufletului uman, fie teoretice, fie practice, fie artistice. Investigaţia categorială va trece treptat din sarcina **intelectului cosmic**, în sarcina **sufletului uman**. Cuprinsă între aceste două instanţe cognitive, schema categorială din dialogul *Philebos* ne apare inegală din punctul de vedere al valorii fiecărei entităţi în parte şi al funcţiei îndeplinite. Ea se întrepătrunde cu marea triadă de idei prime formată din **frumos-bine-adevăr**, care va reuşi să definească proiectul filosofic platonic.

Aristotel, care este primul comentator al proiectului categorial platonic, îl va regândi şi extinde, echilibrându-l prin analiza contrariilor entităţilor supuse discuţiei. Contribuţia sa specifică va fi renunţarea la aspectul ontologic al Unului, care va continua să fie considerat ca indivizibilitate calitativă, totuşi cu o mare diversitate de faţete; el însă va reprezenta **fiinţa**. Alături de **relaţia** dintre Unu şi multiplu ca unitate şi pluralitate, ca indivizibil şi divizibil, respectiv ca **fiinţă** şi **non-fiinţă**, Aristotel va sublinia, de asemenea, necesitatea de a aduce totul la unitate, precum şi distingerea diadei, triadei, dar şi a pentadei şi decadei. Alte propuneri categoriale platonice care şi-au găsit ecoul în sistemul categorial aristotelic sunt: măsura, mărimea (distinsă în sensibilă şi matematică), ştiinţa ca „măsură a lucrurilor", genul, dar nu ca element, ci văzut ca principiu al lucrurilor şi ca genuri ale fiinţei; tot astfel mai marele, mai micul, egalul, numărul, armonia, limita (pusă în raport cu mărimea), adevărul existent dar nu în lucruri, nici ca idee, ci existent în gândirea despre lucruri. Insistenţa lui Aristotel asupra principiilor şi a definiţilor (însăşi filosofia va fi considerată ştiinţa principiilor prime) va face sistemul său categorial[1] mai puţin vulnerabil criticilor. Dintr-un astfel de principiu el a respins triada valorică platonică, pe temeiul că participarea elementelor sale la Unu ar duce la consecinţe nedorite pentru contrariile lor, fără de care nu sunt de conceput abstracţiile categoriale.

[1] Aristotel, *Metafizica*, Traducere de Şt. Bezdechi, Studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, Edit.Academiei R.P.Române, 1965.

DOCTRINA ARISTOTELICĂ DESPRE CATEGORIA TRANSCENDENŢEI

MIHAI D. VASILE

Aristotel este acela care a conferit nobleţe filosofiei, deoarece filosofia este singura ştiinţă liberă între ştiinţe, fiindcă numai ea este cunoaştere pentru cunoaştere, şi fiindcă numai Dumnezeu posedă acest privilegiu – afirmă Aristotel însuşi – deoarece El este cauza şi principiul a toate şi de aceea o şi posedă singur, dar de o aşa manieră încât ştiinţa divină să îi revină şi omului, astfel ca omul să caute această ştiinţă divină, cât este ea pe măsura lui şi, ca şi lumina luminând ea nu scade, ci este binele suprem. *Theologia* nu este nimic altceva – în viziunea lui Aristotel – decât acea parte a filosofiei unde „*ideea de Dumnezeu nu apare ca fiind absolutul unic, ci ea se înfăţişează tot ca ceva particular, la locul ei alături de altele, dar ea este tot adevărul*"[1], pe care cunoscându-l – completează Evanghelistul prin cuvintele Mântuitorului – „*adevărul vă va face liberi*" (*Ioan*, 8: 32).

Transcendenţa teologică la Aristotel este punctul suprem în care posibilitatea (δύναμις), activitatea (œνέργεια) şi finalitatea (œντελέχεια) sunt unite, întrucât activitatea conţine ceea ce trebuie să devină posibilitatea ca intelect (νούς), iar conţinutul activităţii este scopul (εῖδος) activităţii, realizat de activitate (œνέργεια) ca finalitate (τέλος). În Dumnezeu, posibilitatea (δύναμις) şi activitatea (œνέργεια) sunt o dată universalul pasiv şi de cealaltă dată, universalul activ. Întrucât acest universal este ceea ce pune în mişcare, El se numeşte cauză, …ρχή, iar întrucât acest universal este scop, El este temeiul, αÀτία. G. W. F. Hegel, pentru care Aristotel a fost maestru şi model, sintetizează esenţa teologiei aristotelice într-o definiţie lapidară: „*Dumnezeu este substanţa care posedă în posibilitatea ei şi realitatea sa, a cărei esenţă* (potentia) *este activitatea însăşi, în care acestea nu sunt separate; în ea posibilitatea nu este deosebită de formă; ea este aceea*

[1] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad. de D. D. Roşca, 2 vol., Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1963, vol. I, p. 577.

care îşi produce sieşi conţinutul său, determinaţiile sale"; ca substanţă absolută, Dumnezeu este ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine, în felul că este ceea ce este nemişcat, imobil şi etern, dar care în acelaşi timp pune în mişcare, este activitate pură, *actus purus*[1].

Aşa cum sunt două tipuri de universal, activ şi pasiv în Dumnezeu, Aristotel deosebeşte în sufletul omenesc două tipuri de νο×ς, activ şi pasiv: „*Noi nu avem memorie* [cu intelectul activ] *deoarece el este neafectabil, pe când intelectul afectabil* [pasiv] *este pieritor şi fără el* [fiinţa gânditoare, omul] *nu cugetă nimic*"[2]. Hegel interpretează universalul activ şi pasiv în Dumnezeu în sensul că: „*No×ς ca pasiv nu este altceva decât ceea ce este în sine, ideea absolută considerată în sine, Tatăl; dar numai ca un ce activ acest 'în-sine' este pus. Totuşi, acest* prius*, acest nemişcat, ca deosebit de activitate, ca pasiv este totodată, ca absolut, activitatea însăşi. Acest νο×ς este în sine totul, dar el este adevăr numai prin mijlocirea activităţii*"[3]. În Dumnezeu, νο×ς este deci a se gândi pe sine însuşi, νο×ς este gândul gândului gândit (νόησις νοήσεως νόησις)[4]. În νο×ς – ul divin, gândul (νόησις) şi temeiul (λόγος) sunt una, „*deoarece gânditul şi νο×ς nu diferă unul de altul, întrucât n-au* Úλη*, ele sunt identice; şi există numai un singur gând al gânditului*"[5].

Transcendenţa divină ca gândire care se gândeşte etern pe sine însăşi, este cel mai mare bine din univers. Iar cel mai mare bine este în acelaşi timp cea mai perfectă fiinţă în fiind, astfel că Aristotel pune „*#Ev ...ρχ'*" – la începutul lumii şi al filosofiei – nu Binele în sine (αØτο τÎ …γαθόν) sau Binele cel mai înalt (τÎ Šριστον), ca Platon, ci fiinţa cea

---

[1] *Ibidem*, p. 584–585.

[2] Aristotel, *De anima* (*Despre suflet*), III, 5, 430 a 5–25, trad. N. I. Ştefănescu, ed. a doua, Oradea, Aion, 1996, p. 72–73.

[3] G. W. F. Hegel, *loc. cit*., p. 589.

[4] Aristotel, *Metaphysica*, XII (Λ), 9, 1074 b 10–15, în: Aristotelis *Opera omnia*. Graece et Latine. Cum indice nominum et rerum absolutissimo. Volumen I–IV. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, Instituti Franciae Typographo, 1848–1857; vol. 2, MDCCCL, p. 609: „AÔτÎν Šρα νοεú, εÄπερ œστÃ τÎ κρ‡τιστον, καÃ £στιν ¨ νοήσις νοήσεως νοήσις. *Se ipsam ergo intelligit, si est quidem quod optimum est: et est intellectio, intellectionis intellectio*".

[5] G. W. F. Hegel, *op. cit*., p. 591.

mai perfectă – medievalul *ens perfectissimum* – din care face principiu prim şi punctul de plecare al oricărei mişcări[1].

Gândul acesta trebuie văzut în univers ca natură, şi cer; iar în om, ca raţiune gânditoare. „*De aici Aristotel trece la divinitatea vizibilă, la cer. Dumnezeu, ca Dumnezeu viu, este universul; în univers, Dumnezeu se revarsă ca Dumnezeu viu. El se înfăţişează aici ca manifestându-se sau ca punând în mişcare*”[2]. No×ς-ul pasiv este natura capabilă să primească ideea, forma, în interioritatea sa cea mai concretă. Natura este un νο×ς capabil să devină totul şi, conform posibilităţii, este ceea ce este. În natură este însă şi un alt νο×ς ca universal, ca activitate fără materie, care nu este real decât întrucât gândeşte, întrucât este cauză şi ceea ce este activ, capabil să facă totul ca forţă activă, „*iar acest intelect este separat (χωριστÍς), neafectabil (...παθ©ς) şi neamestecat (...μιγ©ς), fiind prin natura sa act*”[3]. Şi numai acest νο×ς activ este etern şi nemuritor, pe când intelectul (νο×ς) pasiv este pieritor, şi fără νο×ς-ul activ, νο×ς-ul pasiv nu este nimic şi nu gândeşte nimic; νο×ς-ul activ este forma formelor, conţinătorul ideilor ca forme în acţiune conform entelehiei. „*Acest νο×ς activ este în sine şi pentru sine neamestecat*

---

[1] Eugene E. Ryan, The Notion of Good in Books Alpha, Beta, Gamma and Delta of the Metaphysics of Aristotle, Copenhagen, Munksgaard, 1961, p. 12.

[2] G. W. F. Hegel, *op. cit*., p. 592.

[3] Aristotel, *De anima*, III, 5, 430 a 30, în: Aristotelis *Opera omnia*. Graece et Latine. Cum indice nominum et rerum absolutissimo. Volumen I–IV. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, Instituti Franciae Typographo, 1848–1857; vol. 3, MDCCCLIV, p. 468. Formularea lui Aristotel este următoarea: „ΚαÃ οÝτος Ì νο×ς χωριστÎς καÃ …παθªς kaÃ …migªV τ¹ οÓσí• ãν œνεργεí•. *Et is intellectus separabilis est et non mistus passioneque vacat, quum sit substantia sua actu*”. Pare evidentă influenţa textului aristotelic asupra formulării dogmatice a unirii ipostatice, adoptată de sinodul al patrulea ecumenic de la Calcedon în 451: „*mărturisim cu toţii pe Unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi (*œν δύο φύσεσιν*), unite în chip neamestecat (*…συγχύτως*) şi neschimbat (*…τρέπτος*), neîmpărţit (*…διαιρέτος*) şi nedespărţit (*…χωρίστος*), deosebirea firilor nefiind distrusă prin unire, păstrându-se însuşirea fiecăreia şi întâlnindu-se împreună într-o singură persoană şi un singur ipostas*” (*apud* H. Denzinger et Cl. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, 32 Aufl., hrsg. von A. Schönmetzer, Freiburg im Breisgau, Bâle, 1963, text paralel grec şi latin, p. 65–67); *cf*. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 25–26; *idem*, *Definiţia dogmatică de la Calcedon*, în: „Ortodoxia”, III (1951), nr. 2–3, p. 295–440; pr. prof. Ioan G. Coman, *Definiţia doctrinară a Sinodului de la Calcedon şi acceptarea ei în Biserica Ortodoxă*, în: „Ortodoxia”, XXI (1969), nr. 4, p. 499–506.

(χωριστός) şi nepasiv, deoarece, conform substanţei lui, el este activitate"[1]. Dumnezeu ca gândire absolută este νο×ς divin, spirit în forma sa absolută, gândire a gândirii a ceea ce este mai bine, „*a ceea ce este scop în sine şi pentru sine; tocmai acesta este νο×ς-ul care se gândeşte pe sine, astfel încât νο×ς şi νοητÍν sunt tot una*"[2]. În El, esenţa, οÓσία, este νο×ς-ul, fiindcă ceea ce El gândeşte este οÓσία, gândul, iar gândirea Lui este activitate şi produce ceea ce apare ca fiind gândit. Totalitatea acţiunii νο×ς-ului divin constituie divinul.

În transcendenţa divină gândirea este absolută şi de aceea Dumnezeu este totdeauna în plină activitate gândindu-Se numai pe Sine Însuşi, deoarece El este tot ce este mai bine, este gândul gândului în sensul de gândire a gândului cu scopul final absolut al νο×ς-ului care se gândeşte pe sine însuşi, şi acesta este binele spre care tinde şi omul uneori, fiindcă alteori omul gândeşte şi altceva decât gândul gândului şi anume lucrul cel mai rău. Scopul final absolut al omului este νο×ς-ul ce se gândeşte pe sine însuşi, anume Dumnezeu, de dragul Lui însuşi care este Binele, la care gândirea omului se ridică numai uneori.

Starea teologică, în care Dumnezeu se află totdeauna, deoarece gândirea şi gânditul în El sunt una, în sensul că El se gândeşte pe Sine Însuşi[3], este numai uneori prezentă la om ca speculaţie (¨ θεωρία), cu două componente: prima, ca *imitatio Dei*, ca ştiinţă divină „*cea mai vrednică de cinste ,..., pe care o posedă prin excelenţă divinitatea*"[4], deci ca gândire omenească a gândirii de către gândire; iar a doua, ca gândire a lui Dumnezeu.

---

[1] G. W. F. Hegel, *op. cit*., p. 632.

[2] *Ibidem*, p. 634.

[3] Aristotel, *Metaphysica*, XII (L), 7, 1072 b 40, în: Aristotelis *Opera omnia*. Graece et Latine. Cum indice nominum et rerum absolutissimo. Volumen I–IV. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, Instituti Franciae Typographo, 1848–1857; vol. 2, MDCCCL, p. 605: „AÔτÎν δŸ νοεύ Ì νο×ς κατˆ μετάληψιν το× νοητο×· νοητÎς γˆρ γίγνεται θιγγάνων καÃ νοâν, åστε ταÓτÎν νο×ς καÃ νοητÎν. *Se ipsum vero intellectus intelligit assumptione intelligibilis. Intelligibilis namque fit attingens et intelligens, ita ut idem intellectus et intelligibile sit*".

[4] *Idem*, *Metaphysica*, I (A), 2, 983 a 20, *ibid*., p. 471: „"Η γˆρ θειοτάτη καÃ τιμιοτάτη ... ®ν τε γˆρ μάλιστ´ Šν Ì ΘεÎς ¡χοι, θεία τâν œπιστημâν œστί, κŠν εÄ τις τâν θείων εÄη. *Quae enim divinissima, eadem honorabilissima est ... Nam et illa, quae maxime Deus habeat, divina scientiarum est, et si qua est quae divinorum sit*".

Ascensiunea νο×ς-ului uman, activ, etern către νο×ς-ul divin introduce la Aristotel dualitatea „fiinţă supremă (*Dumnezeu*) – fiinţă umană (fiinţă oarecare)", precum şi perspectiva metafizică a umanului asupra divinului.

Dualitatea „fiinţă supremă (*Dumnezeu*, ca subiect clasic al metafizicii) – fiinţă umană (oarecare)" este sesizabilă în celebrul prolog al *Metafizicii* (A, 1–2), unde este introdusă de Aristotel pentru a analiza ideea tradiţională de *filosofie*. Este, de asemenea, clar că aici *filosofia* este o cunoaştere de tip ştiinţific ce se ridică deasupra senzaţiilor prin intermediul imaginaţiei, a memoriei şi a primei forme de generalizare, care este experienţa. Este la fel de clar că *filosofia* este o cunoaştere teoretică ce depăşeşte tehnicile utilitare datorită caracterului ei dezinteresat. Aici Aristotel este de acord cu Platon, când situează *mirarea* ca punct de plecare al filosofiei, dar adaugă în plus două caracteristici riguroase care transformă cunoaşterea filosofică în înţelepciune.

Astfel, în particular, filosof este acela care cunoaşte mai mult decât lucrurile, care cunoaşte – precizează Aristotel – universalul, deoarece acela care cunoaşte universalul „*cunoaşte cu certitudine şi toate cazurile particulare care se subsumează universalului*" (A; 982 a 20–25). Dar filosof este şi acela care cunoaşte „*lucrurile cele mai înalte şi mai dificile*" (*ibid*., 982 a 10), lucruri care îşi au sfârşitul (scopul) în ele însele şi a căror cunoaştere este cea mai exactă, precisă, distinctă. Această cunoaştere este orientată, are ca obiect principiile şi cauzele, iar dintre ele, numai pe cele prime. Deci filosofia, ca înţelepciune, este cunoaştere a totului, a universalului şi a primului.

Până aici, Aristotel a expus distincţiile *filosofiei* în contextul analizei dezbaterilor prearistotelice despre *filosofie*. *Metafizica* lui Aristotel propune două definiţii ale *filosofiei* ca „*ştiinţă divină*", de unde rezultă şi definiţia şi specificul *theologiei* ca tip de reflecţie a gândirii umane. Astfel, prima definiţie prezintă ştiinţa divină ca ştiinţă a fiinţei ca fiind, mai precis, o ştiinţă a fiinţei acolo unde fiinţa este fiinţă şi numai fiinţă, nu şi „*număr, linie sau foc*" (Γ; 2, 1004 b 5–10). O astfel de ştiinţă este opusă pe de-a-ntregul, încă din primele rânduri ale cărţii Γ, ştiinţelor particulare care se referă la un gen particular de fiinţe. Cartea Γ începe *ex abrupto* cu enunţul: „*Există o ştiinţă care studiază fiinţa ca fiind (*τÎ Ðν ¿ Ðν*), care îi aparţine de drept ca obiect. Această ştiinţă nu este identică cu nici una dintre ştiinţele particulare, căci nici una dintre ele nu ia în considerare în mod universal fiinţa ca fiinţă, ci fiecare decupează o parte din fiinţă studiindu-i accidentul necesar; acesta este*

cazul matematicilor. Dar, fiindcă noi cercetăm principiile şi cauzele ultime, este evident că ele trebuie să aparţină unei anumite ştiinţe prin ea însăşi" (Γ, 1, 1003a 20–30). Metafizica are deci, ca orice ştiinţă, un obiect formal bine determinat. Ea studiază toate fiinţele în măsura în care ele ţin de fiinţă şi de proprietăţile fiinţei ca fiind. Unitatea metafizicii ca ştiinţă absolut universală este garantată prin faptul că este posibilă ordonarea tuturor fiinţelor sub o formă comună şi descoperirea unei esenţe cu care ele comunică şi care este în mod precis fiinţa[1].

Însă în alte texte, ştiinţa divină (metafizica), numită cu preţiozitate *filosofia primă*, este asimilată *theologiei*, considerată de Aristotel o ştiinţă particulară printre alte ştiinţe, deşi ea are ca obiect „*genul cel mai eminent*" (E; 1, 1026 a 20–25).

Theologia, la Aristotel, este, împreună cu fizica (numită şi filosofie secundă) şi cu matematicile, una din cele trei ştiinţe teoretice în care se împarte filosofia în ansamblul ei. Dar, în timp ce ştiinţa fiinţei ca fiind se deosebeşte de toate celelalte ştiinţe prin universalitatea sa, *theologia* se impune prin întâietatea sa, datorită particularităţilor obiectului ei eminent. S-ar părea, deci, că este vorba de două ştiinţe diferite şi nu de două definiţii diferite ale aceleiaşi ştiinţe.

După Aristotel, s-a ajuns foarte repede la confundarea acestor două ştiinţe de către comentatori, sub numele unic de *metafizică*. Numele de *metafizică* nu a fost dat de Aristotel, ci corespunde ordinii ediţiei operelor lui Aristotel, stabilită de Andronicos din Rodos şi a constituit un motiv în plus pentru confundarea filosofiei prime cu teologia, însemnând la comentatorii post-aristotelici, fie ştiinţa post(după)-fizică, în care fizica se prelungeşte în sensul unei abstractizări crescute, fie ştiinţa care studiază realităţile trans-fizice.

În plan teologic, această asimilare, deja sugerată de grupul de texte ordonate de editorii antici, nu era cu totul lipsită de justificare. Fiindcă, dacă cele două ştiinţe numite *filosofie primă* (sau *ontologie*, ulterior) şi *theologie* (nume dat de Aristotel) sunt definite prin metode diferite, ele nu vor mai fi de fel concurente şi nici identice. Dacă ştiinţa fiinţei ca fiind este definită, în întregul său, prin universalitatea sa, ea pretinde la rândul ei

[1] A. Mansion, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne*, în: *Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain 2, Place Cardinal Mercier, 1955, p. 153.

întâietate. În fapt, conform schemei din *Analitice*, în baza căreia universalul conţine în potenţă particularul, ştiinţa cea mai generală, ştiinţa principiilor universale este în acelaşi timp fundamentul ştiinţelor particulare pe care le precede în ordinea inteligibilităţii.

Dar şi invers, *theologia* definită mai întâi prin întâietatea sa, vizează, de asemenea, universalitatea; ea este ştiinţa primului principiu, care este Dumnezeu. În acelaşi timp, ea cunoaşte totalitatea, datorită a ceea ce este principiul său, înţelegând că este vorba de principiul prim, de care depind toate lucrurile, şi cerul şi natura în întregime (Λ; 7, 1072 b 10–15). Fiecare dintre cele două ştiinţe, fiind deci atât universală cât şi primă, a dat naştere tentaţiei comentatorilor de a le confunda prin asimilarea obiectelor lor. Astfel, fiinţa ca fiind ar fi totuna cu fiinţa eminentă sau cu fiinţa divină.

Această asimilare tradiţională a fiinţei eminente (divine, Dumnezeu) cu fiinţa ca fiind ocultează, din nefericire, dualitatea problematică „metafizică-teologie" şi ignoră distincţia, devenită ulterior scolastică, în germene însă la Aristotel, între o *metaphysica generalis* ca ştiinţă a fiinţei comune (*ens communae*) şi o *metaphysica specialis* ca ştiinţă a unei fiinţe particulare dar supreme (*summum ens*, Dumnezeu), anume *theologia*.

Sir David Ross – unul dintre comentatorii clasici ai lui Aristotel – considera că „*Aristotel a dat numele de teologie celei mai înalte dintre ştiinţe, ştiinţa despre acel fel de fiinţă care combină existenţa substanţială, auto-dependentă cu independenţa faţă de orice fel de schimbare; şi tocmai în această carte găsim singurul său eseu sistematic de teologie*"[1]. Aprecierea comentatorului pare justificată de un fragment păstrat din *Protreptikos* unde este scris că „*filosoful trăieşte cu ochii fixaţi asupra naturii lucrurilor* – πρÎς τ ª ν oÓσÂαν – *şi asupra divinului* – καÃ πρÎς τÎ θεúον"[2].

În arhitectonica stoică a ştiinţelor, *theologia* apare ca ultima din cele şase părţi în care Cleanthes împarte *filosofia*, celelalte cinci fiind: dialectica, retorica, etica, politica şi fizica[3].

[1] Sir David Ross, *Aristotel*, trad. de Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, Bucureşti, Humanitas, 1998, p. 170.

[2] Aristotelis *Fragmenta*, ed. W. D. Ross, Oxford, Methuen & Co., 1955, fr. 13, p. 48.

[3] Cleanthes, *Fragm. I. 482*, în: Hans Friedrich August von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 34 vol. Lipsiae, in aedibus E. G. Teubneri, 1903–1924.

Plutarchos din Cheroneea Beoţiei este citat adesea cu o anticipare a doctrinei medievale despre filosofie ca *ancilla fidei*, în mod eronat însă, fiindcă, trebuie subliniat că şi la el, *theologia* este echivalentă cu metafizica în sens restrâns, care îl are pe Dumnezeu ca obiect de studiu[1].

Proclos din Xanthos utilizează termenul *theologie* în sens aristotelic, ca sinonim pentru filosofia primă sau *metaphysica*, spre deosebire de *physike*. Justificarea lui Proclos este că stoicii au tratat *theologia* ca „*ştiinţă naturală – Στοιχείωσις Φυσική*", în timp ce ea este o ştiinţă divină şi, în consecinţă, trebuie tratată ca Στοιχείωσις Θεολογική[2]. Un alt motiv la fel de justificat este că, de vreme ce toate lucrurile sunt, pentru neoplatonişti într-o oarecare măsură divine, graniţa dintre Θεολογική şi Φυσική (sau Φυσιολογία) nu este rigidă, ultima putând fi numită „un fel de theologie"[3].

În lumea creştină, juxtapunerea *metafizicii* şi a *theologiei* în concepte perfect individualizate a dobândit deplină legitimitate, în thomism în special, ca fiind de fapt discipline, obiecte de studiu, respectiv concepte în complementaritate firească, dar cu precizarea că *theologia* este de fiecare dată altceva în funcţie de obiect (Dumnezeu, primul motor, fiinţă ca fiind, zei, primele principii, ether, cer, suflet); în acelaşi timp, trebuie admis că există o *theologie* ca doctrină sacră deosebită de filosofia primă sau metafizică.

Definiţia *theologiei* ca „ştiinţă sacră" sau „doctrină sacră", unde este demonstrată existenţa lui Dumnezeu ca fiinţă necesară omului în scopul mântuirii sale, a fost clasicizată de Toma d'Aquino. Încă din prima pagină a monumentalei sale lucrări *Summa Theologica*, Sfântul Toma răspunde la întrebarea despre utilitatea theologiei printr-o aserţiune fără echivoc: „*Răspund prin a spune că este mai necesară pentru mântuirea omului, fiindcă este doctrină dată prin revelaţie divină, decât disciplinele filosofice, care sunt rezultatul cercetării omeneşti*"[4]. Apariţia şi diversificarea disciplinelor teologice în

[1] Plutarch, *De defectu oraculorum*, 2, în : *Œuvres morales*, ed. J. Defradas, R. Flacelière, tom. I–XII, în 17 vol., Paris, "Les Belles Lettres", 1974–1993.

[2] Proclus, *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 187.

[3] *Ibidem*, p. 145.

[4] *Summa Theologica S. Thomae Aquinatis, Divinae voluntatis interpretis Ecclesiae Catholicae Doctrina Universalis, in tres partes ab auctore suo distributa*, Lugduni, Sumptybus Anisson & Joannis Posuel,

Evul Mediu l-au determinat pe Toma d'Aquino să admită că *theologia* se defineşte în mod diferit în funcţie de aspectul divin la care se referă, astfel că există (cel puţin) o *theologie* „*care face parte din doctrina sacră*" şi o altă disciplină teologică – parte a metafizicii (*ibid*.).

Distincţia (până la ruptură) între teologie şi metafizică a generat două programe teoretice concurente, care au pus problema creditelor reciproce dintre cele două discipline şi au inventat formule de confiscare de tipul *philosophia prima*, *ancilla theologiae* etc. Opoziţia dintre metafizică şi teologie a produs, însă, şi un beneficiu epistemologic al ambelor. Astfel, pe de o parte, metafizica a dezvoltat o construcţie aporetică de tip ontologic în care raţiunea, prin aplicaţie la sine însăşi, îşi justifică puterea de a institui, în mod necogniţionist, absolutul; pe de altă parte, teologia a dezvoltat o construcţie logică de tip apofatic a în-sinelui ca agnostos[1]. Cel mai recent hermeneut al programului metafizico-teologic, Martin Heidegger, „*concepe problema relaţiei dintre teologie şi filosofie cu totul altfel şi anume ca întrebare privitoare la relaţia dintre două ştiinţe*", pe care le distinge ca diferenţă între „*studiul fiinţei în genere*" şi „*studiul fiinţei supreme*", în sensul că „*filosofia este corectivul ontologic, cu funcţie de trimitere formală, al conţinutului ontic (precreştin) al conceptelor teologice fundamentale*"[2].

Problema unităţii fiinţei, de la comun la suprem, este de fapt problema stării sau situaţiei particulare a lui Dumnezeu, de a fi în acelaşi timp imanent şi transcendent lumii. Ea alterează întrebarea despre o ştiinţă unică a fiinţei care ar avea ca obiect fiinţa ca atare. Aristotel analizează raporturile filosofiei prime cu teologia în cartea Γ a *Metafizicii*.

Dificultatea majoră ţine de constatarea – devenită laitmotiv al metafizicii aristotelice – că „*fiinţă se spune într-o pluralitate de sensuri*" (Γ; 2, 1033 a 30–35), sensuri ce se degajă foarte uşor din analiza verbului copulativ *a fi* în propoziţia atributivă. Fiindcă nu se spune în acelaşi sens: „Socrate *este* om" şi, „Socrate *este* drept" şi, „Socrate *este* înalt

---

M.DCC.II., Cum privilegio regis Christianissimi. Prima Pars Summae Theologicae, Quaestio Prima, De sacra doctrina, Articulus Primus, Conclusio, p. 1.

[1] Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a folosofiei greceşti*, Bucureşti, Paideia, 2001, p. 265–266.

[2] Martin Heidegger, *Fenomenologie şi teologie*, în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii*, trad. Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, p. 405 *ş.u*.

de doi metri" şi, „Socrate *este* mai bătrân decât Critias" etc. Alexandru Surdu, cel mai avizat hermeneut român al (onto)logicii aristotelice, precizează: „*Aristotel însuşi repetă de câteva ori faptul că termenul „fiinţă" are mai multe semnificaţii, dar, dintre toate, ea semnifică în primul rând esenţa* (to ti estin), *care la rândul ei semnifică substanţa* (ousia). *Deci, fiinţa semnifică esenţa şi aceasta substanţa. Trebuie remarcat aici faptul că, în greacă, legătura dintre aceşti termeni este realizată prin forma gramaticală, căci toţi provin din verbul* a fi (eimi): *fiinţa* (to on = *participiu prezent neutru*); *esenţa* (to ti estin = *prezentul substantivat neutru al întrebării „ce este?"*); *substanţa* (he ousia *provine din* he ousa = *participiu prezent feminin „cea care este, fiinda"*). *Aristotelic vorbind, toate aceste disocieri se fac în cadrul lui* a fi, *care nu trebuie uitat că înseamnă şi* a exista"[1].

În primul caz din exemplul „Socrate", verbul *a fi* desemnează esenţa; în al doilea, calitatea; în al treilea, cantitatea; în al patrulea, relaţia etc. Aceste sensuri ale lui *a fi* sunt numite de Aristotel *categorii* (de la grecescul *kategoria*, care înseamnă *atribuire*). Categoriile sunt, prin urmare, moduri diferite de semnificare în care copula *a fi* leagă predicatul de subiect într-o propoziţie logică. Celor patru categorii deja amintite, Aristotel le adaugă încă şase: timpul, locul, situarea, acţiunea, pasiunea şi posesia. Numărul lor contează mai puţin, fiindcă enumerarea lor este empirică şi nu se supune nici unui principiu de clasificare. Dar, odată constituit tabelul categoriilor, el formează un sistem şi contează nu numai conţinutul propriu al fiecărei categorii, cât diferenţa şi opoziţia fiecăreia în raport cu toate celelalte.

Deşi categoriile au fost obţinute de Aristotel printr-o analiză a sensurilor verbului copulativ *a fi* în actul atribuirii, ele sunt, în aceeaşi măsură, categorii ale fiinţei şi nu numai ale judecăţii, fiindcă propoziţia nu face decât să dezvăluie un adevăr anterior actului judecării. Aristotel afirmă explicit: „*Un lucru nu este alb fiindcă noi judecăm că este alb, ci noi judecăm că un lucru este alb fiindcă este alb*" (Θ; 10, 1051 b 5–10).

Aristotel numeşte categoriile *genuri* ale fiinţei sau *genuri supreme* ale fiinţei. El vrea să spună prin aceasta că toate cele zece categorii sunt genurile cele mai generale, dincolo de care nu mai există nimic şi deci nici atribuire, nu există decât unitatea cuvântului *fiinţă*. Genurile supreme – afirmă Aristotel – sunt incomunicabile, fiindcă ele nu pot fi atribuite unele altora şi nici subordonate unei unităţi superioare. Orice discurs

[1] Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005, p. 47.

care trece dincolo de universalitatea determinată a unui gen (în cazul discursului ştiinţific, ştiinţa ca act de cunoaştere se referă numai la un singur gen), riscă să rămână verbal şi vid.

A spune că universalitatea fiinţei (comună tuturor lucrurilor) este mai mare decât cea a unui gen, înseamnă a recunoaşte că nu există un conţinut circumscris şi nici obiect semnificat în afara discursului enunţat despre acel obiect. În consecinţă – recunoaşte Aristotel – ştiinţa fiinţei ca fiind (metafizica; ontologia), ca şi teologia, se găsesc în situaţia de a discuta despre un obiect cu vacuitate prezumată. Pentru a salva o astfel de ştiinţă (teologia), Aristotel argumentează că sensurile (categoriile) multiple ale *fiinţei*, deşi sunt ireductibile unele la altele, comportă o anumită unitate, în măsura în care ele „*se spun în raport cu un principiu unic*", care este esenţa: „*Anumite lucruri sunt numite fiinţă fiindcă ele sunt esenţe, altele fiindcă sunt afectări ale esenţei, sau negaţii a uneia dintre ele, sau a esenţei însăşi, sau căi către esenţă, sau distrugeri, sau calităţi, sau agenţi, sau generatori ai esenţei, sau a unei categorii care se spune despre esenţă*" (Γ; 2, 1003 b 5–10).

Întărit în urma analizei, Aristotel conchide că ştiinţa fiinţei ca fiind sau teologia sau ştiinţa divină pot fi numite *una*, de un anumit tip, în măsura în care „problema *ce este fiinţa?* se reduce la întrebarea *ce este esenţa?*" (Z; 1, 1028 a 2). Distincţia dintre fiinţă şi esenţă este formulată cu o perfectă claritate într-un pasaj din *Organon*: „*Nu este acelaşi lucru a fi acesta sau acela* (εὶναι τε τÃ) *cu a fi în mod absolut* (εὶναι †πλâς)"[1]. Este de remarcat faptul că fiinţarea absolută (εὶναι †πλâς) nu este opusă esenţei propriu-zise semnificată prin εὶναι τÃ, ci relaţiei atributive exprimată prin verbul *a fi* (εὶναι) care conectează la subiect o calificare, sau, mai general, un accident. Oricâte interpretări s-ar da doctrinei despre *fiinţă* şi *esenţă*, introdusă într-un capitol al cărţii Λ din *Metafizica* unde se face vorbire de mai multe substanţe imateriale (8, 1073 a 20-b 10), ceea ce contrastează puternic cu tendinţele monoteiste exprimate în restul cărţii, pentru Aristotel există o singură substanţă imaterială în care fiinţa coincide cu esenţa şi care este perfect desemnată prin conceptul de oÓσία, şi anume Dumnezeu. Dumnezeu este în fiind tot ceea ce este, fără ca în El să existe vreo materie care se întâlneşte în orice substanţă sensibilă. De unde rezultă că materia nu este în mod necesar constitutivă substanţei, şi că,

[1] Aristotel*, Despre respingerile sofistice*, 5, 167 a 2.

deci, εῖδος sau forma este oÓσία sau substanţa. Dumnezeu este Formă pură şi în această ipostază este Realitate primă, Substanţă, Individ, unitate divină într-o individuaţie prin formă[1].

Theologia la Aristotel are ca obiect problematica fiinţei, *binele* şi *cauzalitatea, primul motor* şi *doctrina generării, universul* şi *doctrina etherului, principiul prim* şi *doctrina arheilor*, în măsura în care toate aceste teme de reflecţie comune metafizicii sunt legate de subiectul fascinant al teologiei care este *Dumnezeu*.

Tradiţia a fost foarte încântată cu distincţia *fiinţă-esenţă*, atribuindu-i lui Aristotel, sub numele de *analogia fiinţei*, o teorie după care fiinţa se răspândeşte fără să-şi piardă unitatea şi fără a se epuiza în diversitatea ierarhizată a realului, fiecare lucru primindu-şi fiinţa sau participând la fiinţă în măsura perfecţiunii sale. O astfel de doctrină nu este aristotelică, ci platonică, unde fiinţa totală este o ipostază a Demiurgului. Analogia fiinţei la Aristotel constă în faptul că fiinţa, în care se regăsesc toate fiinţele particulare, poate fi numită universală, dar de un tip particular de universalitate: ea este universală pentru că este primă şi fundament al analogiei. Fiinţa ca fiind, deoarece este primă, devine tip şi este imitată de către toate celelalte fiinţe. Fiecare dintre fiinţele particulare se ordonează după ea în mod real şi nu numai logic. Fiinţa ca tip este un individual ca formă pură (Dumnezeu) cu funcţia de a întemeia şi explica celelalte fiinţe, aşa cum mulţimea particularelor este întemeiată şi explicată prin genul lor proxim. De aceea, adevăratul nume al filosofiei prime – care are ca obiect forma pură ca individual – este *theologie*[2].

Aristotel cunoştea, desigur, noţiunea de *analogie (v. Ethica nic*., 5, 3, 8; *Politica*, 3, 13, 5) care desemnează la el ceea ce în matematică se numeşte *proporţie*: egalitatea a două rapoarte. Dar Aristotel nu aplică această definiţie la elucidarea raporturilor pe care le întreţin între ele sensurile *fiinţei*, ci numai pentru raportul pe care îl întreţin cu *fiinţa* alte noţiuni universale, cum ar fi *binele* sau *cauzalitatea*. Şi în cazul lui Aristotel fiinţa, ca gen suprem, este o ipostază a lui Dumnezeu, dar în alt fel. Universalitatea sa se fundează pe necesitatea (aseitatea) sa, καθ' Ñλου pe καθ' αÓτÎ. Toate existenţele, în care ea se

[1] J. Moreau, L'Être et L'Essence chez Aristote, în: Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion, Louvain, Publications Universitaires de Louvain 2, Place Cardinal Mercier, 1955, p. 198–199.

[2] O. Hamelin, *Le Systeme d' Aristote*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1920, p. 405.

repetă şi care o imită, nu o primesc în aceeaşi măsură, totuşi ele toate se raportează la ea, de aşa manieră că universalitatea fiinţei nu este în ele decât o identitate de raport sau o analogie. În fiecare individ, substanţa este în atributele sale aşa cum în individul suprem substanţa este în atributele sale[1]. Astfel, *binele* are o pluralitate de sensuri analoage sensurilor *fiinţei*, de exemplu, ceea ce *binele* după timp (sau ocazie) îi este *timpului*; ceea ce *binele* după relaţie (sau utilitate) îi este *relaţiei*; ceea ce *binele* după calitate (sau virtute) îi este *calităţii* etc. Aristotel nu explică însă de ce există temporalitate, relaţie, calitate, cantitate etc. şi nu există numai esenţe; şi nici de ce categoriile secunde aparţin şi ele *fiinţei*, deşi nu acced la demnitatea esenţei fiinţei.

Aristotel se mulţumeşte numai cu o descriere a stării plurale a fiinţei şi cu enunţul că unitatea este de căutat în raportarea tuturor categoriilor, altele decât esenţa fiinţei însăşi. Aristotel nu întreprinde niciodată o deducţie a categoriilor plecând de la categoria primă, şi nici nu încearcă o explicaţie a lumii plecând de la un principiu unic (Dumnezeu). De aceea, pluralitatea sensurilor *fiinţei* induce o sciziune inexplicabilă în fiinţă, şi în nici un caz ca o manifestare a fecundităţii ei.

Studiul mişcării ca problemă metafizică îl conduce pe Aristotel la o altă ipostază a divinităţii, anume divinitatea ca prim motor. Demersul aristotelic porneşte de la observaţia empirică a mişcării astrelor. Astrele se mişcă ele însele, fie fiindcă se consideră că materia lor, *etherul*, are ca natură mişcarea perpetuă (*De Caelo*, 1, 3), fie deoarece ele sunt locuite de un suflet căruia îi este proprie automişcarea, după cum spune tradiţia pitagoreico-platonică.

Totuşi, Aristotel pare nemulţumit cu această explicaţie. În cartea a VIII-a a *Fizicii* şi în cartea Λ din *Metafizica*, el se preocupă să demonstreze eternitatea mişcării, cerută la rândul ei, de eternitatea timpului, care este „*ceva din mişcare*". Astfel, în cartea Λ din *Metafizica,* Aristotel elaborează schiţa unui tratat al eternităţii, plecând de la reflecţia asupra actului mişcării a cărui experienţă este pentru fiinţa umană rară şi fugitivă, dar care constituie activitatea permanentă a vieţii divine. În pofida caracterului lor fragil şi limitat, actele caracteristice inteligenţei umane acced din când în când la imobilitatea divină care le face să se sustragă timpului. Prin simplitatea obiectului său ca şi prin

[1] Léon Robin, *Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 108–109.

imanenţa operaţiei sale, activitatea umană intelectuală este asemenea cu eternitatea activităţii divine căreia îi sesizează plenitudinea transcendentă[1].

Eternitatea asumată nivelului mişcărilor astrale ridică probleme la nivelul mişcărilor discontinue şi dezordonate ale fiinţelor sublunare, care sunt de tipul mobílelor, când în repaus când în mişcare, fără a poseda mişcarea în act (*in actu*). Este nevoie, deci, de o cauză motrice în act pentru fiecare dintre mişcările din lumea sublunară, şi această cauză motrice nu poate fi decât distinctă, şi, a unui mobil care nu are mişcare decât în potenţă. Numai legat de mobílele din lumea sublunară, Aristotel formulează principiul: „*Tot ceea ce se mişcă este mişcat de ceva anume*" (*Fizica*, VII, 1; VIII, 4).

În virtutea acestui principiu, mişcatul însuşi îşi primeşte mişcarea de la un motor anterior. Este totuşi necesară oprirea regresiei şi postularea unui „prim motor", ca principiu prim al mişcării, care mişcă el însuşi fără a fi mişcat, altfel spus, un Prim Motor imobil. Acest Prim Motor imobil poate fi asimilat fără dificultate cu Dumnezeu transcendent, a cărui existenţă Aristotel pare să o presimtă de-a lungul structurii inteligibile (de fapt, matematice) a cerului înstelat.

În cartea a VIII-a din *Fizica*, transcendenţa Primului Motor pare dificil de conciliat cu descrierea întregii mecanici, dată în raport cu mobilul ei: mişcarea este descrisă ca „*împingere sau tracţiune*", ceea ce presupune că există continuitate, sau cel puţin contact, între motor şi mobil. Primul Motor nu ar fi, deci, în afara lumii, ci „*la periferia universului*" (*Fizica*, VIII, 10).

În contextul expres teologic al cărţii Λ din *Metafizica*, Aristotel nu ezită să se ridice deasupra premiselor fizice ale raţionamentului său. Aici, noncorporalitatea şi caracterul neîntins al Primului Motor care, în ultima carte a *Fizicii*, par greu compatibile cu localizarea lui la „*periferia universului*", sunt în mod clar afirmate, ca şi „*separaţia*" sa de ceea ce el mişcă.

Tot aici, Aristotel afirmă că Primul Motor nu mişcă în mod mecanic, în maniera mişcărilor din lumea sublunară, ci, după o analogie împrumutată de Aristotel din experienţa psihologică, Primul Motor mişcă asemenea „*dezirabilului*" (Ërεκτόν), ca „*subiect al iubirii*" (œρwμøνον – *Metafizica*, Λ; 7), sau, în termeni mai abstracţi,

[1] Jacques Marcel Dubois, *Le temps et l' instant selon Aristote*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 366–367.

Primul Motor mişcă asemenea unei cauze finale. Numai astfel se poate înţelege cum poate Primul Motor să mişte fără a fi mişcat. Şi numai analogia cu dorinţa nonreciprocă permite înţelegerea paradoxului unui motor care „mişcă", în sensul de „a emoţiona", fără a fi mişcat el însuşi (*De generatione et corruptione*, I, 6).

Nu trebuie ignorat, totuşi, faptul că şi cauza finală este activă numai într-un sens metaforic (*ibidem*, I, 6, 323 b 14) şi că această celebră doctrină a lui Aristotel, negând în fapt orice acţiune eficientă a lui Dumnezeu asupra lumii, aşează divinul într-o prelungire şi o transcendenţă pe care fiinţele lumii pot cel mult „*să o imite*" (*Metafizica*, Θ; 8, 1050 b 25–30), cu mijloacele de care dispun. Motor îndepărtat, Dumnezeul lui Aristotel este idealul imobil (ca *telos*) în care se originează şi din care decurg mişcările regulate ale sferelor celeste, alternanţa anotimpurilor, ciclul biologic al naşterilor, vicisitudinile acţiunii şi ale muncii omeneşti. Nu există nimic care să semene mai puţin cu Dumnezeul iubirii din creştinism, decât Dumnezeul „iubitor" al lui Aristotel: „*teoria motorului dezirabil consacră radicalitatea* chorismos-*ului. În ciuda zelului pios al nenumăraţilor interpreţi, este foarte limpede că Zeul demn de iubire al lui Aristotel nu prevesteşte nici direct, nici indirect pe Dumnezeul iubirii, că mişcarea sa imobilă nu se poate compara prin nimic cu harul creştin: Zeul lui Aristotel nu apelează nici măcar la el însuşi. El* este*, deci nu are nevoie să acţioneze; am putea spune că acţiunea sa nu este decât extrinsecă: ea nu emană de la el, ci către el. Cât priveşte lumea, ea nu provine din el, nici măcar nu este modelată de el, cum era cazul Demiurgului platonician, ci se mulţumeşte să tindă către el. Aristotel căuta un principiu, un început al lumii şi al discursului nostru despre ea; dar transcendenţa acestui principiu, mereu inaccesibilă şi doar întrevăzută, îl obligă să nu-l mai considere decât un scop final (τέλος)*"[1].

Fizica lui Aristotel este departe de a se limita la tratatul său numit *Fizica*. Astfel, tratatul *De Caelo* nu studiază fenomene astronomice particulare, ci este mai degrabă un studiu general al universului şi al elementelor care alcătuiesc corpurile din univers, completat prin tratatul *De Generatione et de Corruptione*. În *De Caelo* se află majoritatea tezelor al căror comentariu şi amplificare îşi vor găsi expresie în fizica medievală: perfecţiunea universului comparabil cu un organism viu; finitudinea

[1] Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, trad. rom., Bucureşti, Teora, 1998, p. 287.

universului în spaţiu şi infinitatea universului în timp; unicitatea şi sfericitatea cerului, în afara căruia nu există nimic, nici chiar loc şi nici vid.

Micul tratat *De Caelo* este dominat de ideea, fatală fizicii medievale, că legile fizicii sublunare sunt diferite, prin natura lor, de legile lumii siderale, fiindcă legităţile lumii sublunare se rezumă la a exprima ceea ce se produce cel mai adesea, în mod repetitiv, în timp ce legile lumii siderale sunt exacte şi matematic exprimabile. Diferenţa dintre cele două clase de legi are drept consecinţă teoria aristotelică a elementelor. Celor patru elemente reţinute de la Empedocle, pământ, apă, aer, foc, Aristotel le adaugă un al cincilea element, numit mai târziu de scolastici *quintessentia*, dar pe care el îl numea „primul corp" sau *ether*. Astfel, generarea circulară a elementelor, posibilă datorită faptului că ele comunică unul cu altul printr-una din calităţile lor (frigul pentru pământ şi apă; umiditatea pentru apă şi aer; căldura pentru aer şi foc; uscăciunea pentru foc şi pământ) explică schimbările de nivel din lumea sublunară. *Etherul*, substanţa constitutivă a astrelor, este imuabilă, deşi imuabilitatea ei participă la mişcarea eternă a astrelor.

Doctrina celui de-al cincilea element, inalterabil şi care nu se amestecă în nici un fel cu celelalte patru, îi permite lui Aristotel să afirme transcendenţa mişcătorului nemişcat (Prim Motor, Principiu Prim, Dumnezeu) în opoziţie cu fizica stoică, pentru care principiul vital, numit de asemenea *ether*, este imanent lumii pe care o animă. Doctrina naturii inalterabile şi inepuizabile a celui de-al cincilea element, *etherul*, care nu se amestecă în nici un fel cu celelalte patru elemente, deşi toate cele cinci elemente participă la unitatea fiinţei, ca şi doctrina unirii νο×ς-ului activ cu νο×ς-ul pasiv în Dumnezeu, au constituit izvorul de inspiraţie pentru teologia dogmatică creştină a primelor patru sinoade ecumenice în elaborarea dogmei şi a doctrinei unirii ipostatice a celor două naturi – divină şi umană – în persoana istorică a lui Iisus Hristos[1].

Cartea A din *Metafizica* şi Cartea I din *Fizica* sunt dedicate confruntării cu predecesorii în ceea ce priveşte numărul şi natura principiilor. Dezbaterea aristotelică pune problema posibilităţii unei fizici, ca ştiinţă a fiinţelor naturale, pe care Aristotel o asimilează în mod tacit cu ştiinţa fiinţelor în mişcare sau susceptibile de a se mişca.

[1] Cf. E. De Strycker, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*, în: *Autour d' Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain 2, Place Cardinal Mercier, 1955, p. 131.

Aristotel intenţionează să arate că, dacă se asumă un singur principiu, mişcarea devine imposibilă – eroare de care sau făcut vinovaţi eleaţii, pentru care fiinţa este unul, neavând altă realitate decât esenţa. Unei astfel de fiinţe nu i se poate întâmpla nimic. În mod reciproc, luarea în considerare a mişcării constrânge gândirea la a recunoaşte că fiinţa este totodată şi unu şi multiplu, unu *în act* şi multiplu *în potenţă*. Eleaţii au eşuat în faţa acestei dificultăţi, fiindcă nu au reuşit să înţeleagă şi nici să explice cum poate proveni fiinţa din nefiinţă. De altfel, Aristotel se distanţează de vechii „fizicieni" şi „teologi" prin crearea cuvântului „θεολογική" (*Metafizica*, E, 1, 1026 a 15–20), pentru a diferenţia *theologia* sa nouă, savantă, descursivă, de θεολογία mitică a vechilor teologi (θεολÍγοι). De aceea, Aristotel utilizează în sens peiorativ termenii „θεολογία, θεολόγος, θεÎ-λøγw" atunci când se referă la predecesori.

Aristotel face faţă dificultăţilor eleate admiţând că, într-un anume sens, este adevărat că nefiinţa nu poate genera fiinţa şi că, deci, ceea ce *este*, *era deja* în mod necesar. Dar constrângerea experienţei are ca rezultat recunoaşterea a două semnificaţii ale *fiinţei*: există *fiinţa-în-potenţă* şi *fiinţa-în-act*, şi deci, se înţelege că fiinţa-în-act provine din ceea ce nu era în act, dar era deja în potenţă.

Eleaţii reprezintă – argumentează Aristotel – maxima fidelitate faţă de univocitatea logică a discursului. Dar experienţa mişcării constrânge metafizica (asemenea şi teologia) să-şi deschidă limbajul spre fiinţă în pluralitatea semnificaţiilor ei, ca *fiinţă-în-potenţă* şi *fiinţă-în-act*, *fiinţă-prin-sine* şi *fiinţă-prin-accident*, *fiinţă-după-diferite-categorii*. Dacă se asimilează *fiinţa* cu *Dumnezeu*, atunci apar nuanţări necesare.

Pluralitatea semnificaţiilor *fiinţei* reflectă sciziunea operată de mişcare în fiinţă. Dumnezeu, însă, nu poate fi dihotomizat, după cum mai înainte dovedise Platon. În consecinţă, sciziunea operată de mişcare afectează numai o zonă a fiinţei. Deci Dumnezeu nu este identic cu fiinţa, ci numai cu acea zonă a fiinţei neafectată de mişcare. De unde rezultă în mod evident identitatea dintre Dumnezeu şi mişcătorul nemişcat sau Primul Motor. Mişcarea, afirmă Aristotel, este extatică, în sensul că determină fiinţa să iasă din sine însăşi, constrângând-o să fie nu numai esenţă, ci şi accidentele sale, ceea ce înseamnă o abundenţă parazitară, inutilă, nonnecesară, chiar contradictorie a determinărilor fiinţei şi deci o deficienţă ontologică. Dumnezeu, însă, nu poate suferi vreo scădere ontologică, fiindcă El este în mod necesar, şi deci cu atât mai mult

Dumnezeu nu este identic cu toată fiinţa, ci numai cu zona necesară a fiinţei şi anume cu esenţa.

În *Metafizica* (B; 1, 996 a 9–11; B; 6, 1003 a 5 *sq*; K; 2, 1060 b 20–23), se poate citi că ştiinţa are ca obiect universalul şi calitatea. Numai zona neafectată de mişcare poate fi un astfel de obiect. Zona fiinţei unde are loc sciziunea operată de mişcare este numită de Aristotel *substanţă*. Substanţa nu este un universal, ci dimpotrivă, este ceva care se vede în mod izolat (τόδε τÃ χωριστόν). Deci, cu preţul recunoaşterii unei pluralităţi de sensuri ale fiinţei, este dobândită în acelaşi timp posibilitatea fizicii şi a teologiei ca discipline riguroase: teologia definită ca ştiinţă a eternului, iar fizica definită ca ştiinţă a efemerului.

În concluzie, există o regiune a fiinţei unde *fiinţa* este numită într-o manieră univocă cu numele de *divin*. Dumnezeu (divinul) nu este efectiv decât esenţa, neavând nici cantitate, nici calitate, nefiind nici în spaţiu (loc), nici în timp, neîntreţinând nici o relaţie, nefiind nici în situaţie, neavând nici o nevoie de a acţiona şi nesuferind nici o pasiune. Existenţa unei astfel de regiuni nu poate fi pusă la îndoială, deoarece îi sunt sesizate manifestările imediate prin observaţie astronomică. Astfel astrele, caracterizate prin imaterialitatea, regularitatea, circularitatea şi eternitatea mişcării lor, sunt: „*ceea ce este vizibil din lucrurile divine*" (*Metafizica*, E; 1, 1026 a 17).

Aristotel a sesizat un punct comun unde metafizica (filosofia primă) coincide cu teologia. Drept probă de confirmare sunt numeroase aserţiuni întâlnite în *Metafizica* (E; 1, 1026 a 15; K; 7, 1064 a 33 *sq*; Λ; 1, 1069 b 1); în *Fizica* (II, 2); în *De anima* (I, 1), care atribuie filosofiei prime, ca obiect, studiul astrelor de pe firmament, etherul şi fiinţa particulară, separată şi imobilă a lui Dumnezeu. Aserţiunile sunt dezvoltate ca doctrină în pasaje din *Metafizica* (E; 1, 1026 a 19 *sq*; K; 7, 164 b 3 *sq*), unde Aristotel dă *filosofiei prime* (σοφία) numele de *theo-logie* şi îi atribuie ca obiect cea mai elevată fiinţă dintre toate fiinţele în ceea ce priveşte demnitatea şi excelenţa, şi anume Dumnezeu[1]. Dumnezeu, ca fiinţă particulară, este fiinţa supremă ale cărei atribute sunt: Dumnezeu este o formă pură pe de-a-ntregul în act; este etern; este gândire care se gândeşte pe sine şi care, neputând să gândească lucruri imperfecte, este într-adevăr separat de o lume pe care, dacă ar gândi-o ar înceta să fie act pur; Dumnezeu este o realitate la care este conectat, totuşi, întregul univers printr-o imensă aspiraţie de a se

[1] Léon Robin, *Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 107.

ridica spre forma supremă ca scop şi sfârşit (desăvârşit) al existenţei; Dumnezeu este dezirabilul din fiinţă, obiectul iubirii fiinţelor, motorul imobil a tot ceea ce se mişcă.

Transcendenţa Dumnezeului lui Aristotel este de aşa manieră încât pune la îndoială însăşi posibilitatea unei *theo-logii*, ca discurs al omului despre Dumnezeu. Şi deşi în Cartea Λ (1075 a 10–15), Aristotel pare să sugereze că Dumnezeu există atât imanent cât şi transcendent lumii, aşa cum natura Totului cuprinde Supremul Bine; şi dacă Binele există deopotrivă ca spirit transcendent şi ca ordine imanentă, totuşi Dumnezeu nu există în aceste două moduri. Când ia în considerare natura lui Dumnezeu ca natură a Totului, Aristotel nu-i atribuie lui Dumnezeu nici o finalitate practică în lume deoarece L-ar coborî din perfecţiunea Sa, ci Îl menţine în transcendenţa Sa perfectă. Când vorbeşte despre ordine ca fiind datorată lui Dumnezeu, Aristotel sugerează că astfel „*Dumnezeu acţionează cu adevărat în lume şi că este în acest sens imanent*”[1].

Singurul predicat care se poate atribui în mod corect lui Dumnezeu este esenţa. Orice alt predicat cere corecţii (amendări) care sfârşesc prin a istovi sensul *divinului*. Astfel, *Dumnezeu* poate fi numit *viu* numai cu condiţia de a înţelege că este vorba de o viaţă care ignoră oboseala, îmbătrânirea şi moartea drept cele mai proprii caracteristici ale oricărei vieţi biologice. La fel, *Dumnezeu* poate fi numit *gândire* numai cu condiţia de a preciza că gândirea divină nu este gândirea a ceva anume, cum este gândirea umană care trece în act numai dacă primeşte un obiect spre a fi gândit. Gândirea umană este dependentă de obiectul gândit, dar în cazul divinităţii, dependenţa faţă de obiect este nedemnă de Dumnezeu.

Pe de altă parte, analizând ipoteza în care gândirea divină ar avea totuşi un obiect, Aristotel se întreabă „*cum ar putea fi un astfel de obiect*?”. În primul rând – consideră Aristotel – obiectul gândirii divine nu ar putea fi decât superior lui Dumnezeu, fiindcă nu se poate presupune că Dumnezeu este atât de „condescendent” încât să gândească ceva inferior, de exemplu lumea, ceea ce ar exclude providenţa. Un alt posibil obiect al gândirii divine ar fi Dumnezeu însuşi. Şi cum nimic nu poate fi superior lui Dumnezeu, rezultă că Dumnezeu Se gândeşte pe Sine Însuşi, că El este gândirea care se gândeşte pe sine (*Metafizica*, Λ; 7). Descrierea (definiţia) lui Dumnezeu ca gândire care se gândeşte

[1] Sir David Ross, *Aristotel*, trad. de Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, Bucureşti, Humanitas, 1998, p. 174–175.

pe sine – „*gândirea gândirii de către gândire*", cum spune Hegel – nu este rezultatul unei intuiţii triumfătoare, cum s-a încetăţenit în tradiţia aristotelică ulterioară, ci este mai degrabă o formulă paradoxală reziduală, ce intenţionează numai să-L ridice pe Dumnezeu în afara gândirii laborioase şi heteronome care este pecetea şi stigmatul umanităţii.

Plotin nu face decât să-l prelungească pe Aristotel, cu dificultate, atunci când spune că Primul şi Unicul „*nici nu gândeşte*", fiindcă dualitatea subiect-obiect există şi în cazul în care subiectul se ia pe sine ca obiect, dar este incompatibilă cu unitatea subzistentă a lui Dumnezeu. Aristotel este, mult mai mult decât lasă să se creadă o lectură superficială a teologiei sale, adevăratul precursor al *teologiei negative* (teologia *apofatică*), dezvoltată mai târziu în şcoala neo-platonică alexandrină şi în tradiţia creştină de către Dionisie Areopagitul, în conformitate cu care omul nu poate vorbi despre Dumnezeu decât prin negaţii[1].

Ontologia lui Aristotel este un discurs de elucidare a *fiinţei-în-mişcare*, din lumea sublunară. Teologia sa, în ceea ce are ea durabil, cel puţin din punct de vedere uman, îl gândeşte pe Dumnezeu în mod negativ, plecând de la experienţa mişcării. De aceea, graniţa dintre fizică şi teologie nu este totdeauna foarte clară, astfel că permite afirmaţia că obiectul teologiei nu este decât problema-limită a unei fizici ale cărei consecinţe au fost desfăşurate până la capăt de către metafizică.

[1] W. K. C. Guthrie, *The Development of Aristotle's Theology*, în: „Classical Quarterly", 27 (1933), p. 162–171; 28 (1934), p. 90–98.

CATEGORIILE HEGELIENE ÎNTR-O INTERPRETARE ANALITICĂ

SERGIU BĂLAN

1. Prejudecata conform căreia relaţia dintre filosofia analitică şi aceea numită „continentală" trebuie să fie una tensionată din motive care ţin de înseşi fundamentele acestor două mari orientări care domină astăzi scena filosofică occidentală este una extrem de bine înrădăcinată. Acest lucru este mai mult decât evident în ce priveşte opinia general împărtăşită după care filosofii din tradiţia analitică nu se pot raporta decât în maniera cea mai critică la idealismul german şi la diferitele şcoli de gândire care constituie posteritarea acestuia.

Temeiurile care stau în spatele acestei situaţii sunt unele istorice: ele ţin de ceea ce se consideră a fi actul de naştere al filosofiei analitice, ori, dacă este să reluăm inspirata formulare a lui Steve Gerrard, de „mitul creaţiei" acestei orientări. Gerrard arată că dogma fundamentală a acestui „mit" a fost formulată de către Russell într-una dintre scrierile sale autobiografice, şi ar consta în ideea după care „cu ajutorul argumentării filosofice întemeiate pe noua lor logică, Russell şi Moore au ucis dragonul idealismului" adică au izbutit să combată cu succes cele două doctrine fundamentale ale idealismului: „prima dintre acestea este o formă extremă de holism: abstracţia înseamnă întotdeauna falsificare. Adevărul poate fi predicat în mod îndeptăţit numai despre absolut, nu şi despre vreunul dintre constituenţii săi… Cea de-a doua doctrină idealistă este aceea care spune că relaţiile externe dintre lucruri nu au realitate".[1]

Într-adevăr, există mai multe variante ale acestei declaraţii de intenţii aparţinând lui Russell.[2] Dacă iniţial fusese adeptul unei „metafizici semi-kantiene şi semi-hegeliene", la finele anilor 90 ai secolului XIX, în contextul în care lucra la cartea sa despre Leibniz, Russel ajunge să descopere o problemă despre care a fost de părere că

[1] S. Gerrard, *Desire and Desirability: Bradley, Russell and Moore Versus Mill*, în W.W. Tait (ed.), *Early Analytical Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein,* Chicago, Open Court, 1997, p. 40.

[2] Cf. B. Russell, *My Mental Development,* în P. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston, Northwestern University Press, 1946; *idem, My Philosophical Development*, London, Allen and Unwin, 1959.

afectează în mod esenţial nu doar sistemul leibnizian, dar şi pe cele ale lui Spinoza, Hegel şi Bradley.[1] Aceasta era problema relaţiilor, concretizată în ceea ce el numeşte „axioma relaţiilor interne", conform căreia „fiecare relaţie îşi are temeiul în natura termenilor relaţionaţi", idee ce ar reprezenta o consecinţă imediată a presupoziţiei lui Lebniz după care „fiecare propoziţie atribuie un predicat unui subiect şi (ceea ce lui i s-a părut aproape acelaşi lucru), că fiecare fapt constă dintr-o substanţă care are o proprietate".[2] Această idee reprezintă, după Russell, consecinţa adoptării modelului aristotelic al judecăţii categorice (subiect-predicat), eroare care s-ar găsi la fundamentul tuturor metafizicilor idealiste: „Astfel, doctrina lui Hegel după care propoziţiile filosofice trebuie să fie de forma «Absolutul este aşa şi pe dincolo» depinde de credinţa tradiţională în universalitatea formei subiect-predicat… Acesta este cel mai important aspect al modului în care Hegel asumă în mod necritic logica tradiţională."[3]

În locul concepţiei tradiţionale cu privire la judecata categorică, Russell propune, după cum se ştie, o nouă logică, întemeiată pe cercetările lui Frege, care este un calcul propoziţional de ordinul întâi, dublat de o teorie a cuantificării, şi care e mai degrabă o logică a propoziţiilor, decât una a termenilor, cum era aceea aristotelică. În fapt, după cum subliniază Paul Redding, reacţia lui Russell la adresa idealismului nu constă într-atât în negarea axiomei centrale a acestuia şi înlocuirea ei cu una nouă, ci mai degrabă în asertarea contrariului acesteia: „înlocuirea ideeii că relaţiile sunt de natură internă cu aceea că ele au o natură externă".[4]

Mai mult decât atât, Russell se plasează în mod premeditat pe poziţii cu totul extremiste în raport cu tradiţia idealistă: „Ajungând la convingerea că argumentele hegeliene împotriva cutărui sau cutărui lucru erau invalide, am reacţionat în mod extrem şi am început să cred în realitatea a tot ceea ce nu putuse fi infirmat" de către hegelianism, ceea ce l-a condus până la „a crede tot ceea ce nu credeau hegelienii".[5]

---

[1] B. Russell, *My Philosophical Development*, London, Allen and Unwin, 1959, p. 48.

[2] *Ibidem,* p. 43, 48.

[3] *Idem, Our Knowledge of the External World*, London, Allen and Unwin, 1914, p. 48.

[4] P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 3.

[5] B. Russell, *My Philosophical Development*, ed. cit., p. 10, 48.

Nu vom intra aici în amănunte privitoare la conţinutul pozitiv al gândirii lui Russell, dezvoltată în consecinţa acestei atitudini critice, deoarece ne interesează doar impactul pe care l-a avut acest „mit fondator". Consecinţa cea mai importantă, observă Redding, a fost aceea că această prezentare tendenţioasă şi caricaturală a idealismului pe care a făcut-o Russell a avut un asemenea succes la nivel retoric, încât generaţii întregi de filosofi analitici au acceptat în mod necritic ideea lui, ceea ce a condus la o discreditare generală şi de lungă durată a filosofiei idealiste, care a mers cu mult dincolo de orice justificare posibilă (spre exemplu, de justificările întemeiate pe exigenţa clarităţii limbajului – lipsa acesteia fiind cel mai frecvent reproş pe care filosofia analitică îl formulează la adresa idealismului).[1]

Cu toate acestea, în ultimii ani, o serie de autori preocupaţi de istoria mişcării analitice au început să facă eforturi pentru a înlocui mitul cu adevărul, evidenţiind faptul că acel Hegel pe care Russell îl considera ţinta criticii sale nu este decât un „Hegel imaginar" (*shadow Hegel*), după cum inspirat îl denumeşte Richard Watson, care deconstruieşte mitologia naşterii gândirii analitice, arătând că „Hegel-ul lui Russell făcuse nişte evidente erori pe care filosofia zilelor de atunci era în stare să le îndrepte. Imaginarul Hegel era stânca pe care atomismul logic o putea întrebuinţa drept trambulină… iar sistemul său autentifica filosofia care apare ca să îl corecteze".[2]

Pe de altă parte, există şi un număr de reprezentanţi ai filosofiei analitice care au mers şi mai departe, încercând să întreprindă o adevărată reconciliere cu idealismul. Primul dintre aceştia a fost Wilfrid Sellars care, încă din 1956, în prelegerile susţinute la University of London a căutat să recupereze o serie de teme hegeliene[3], instituind un spaţiu intelectual care avea să fie îmbogăţit şi de revirimentul interesului exegetic pentru opera hegeliană. În acest sens, putem aminti spre exemplu cartea lui Robert Pippin *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (1989) în care, inspirându-se din lucrările exegeţilor germani de după al doilea Război mondial, autorul ne prezintă un Hegel înţeles în primul rând ca un gânditor care duce mai departe critica formulată de

[1] P. Redding, *op. cit.*, p. 8.

[2] R.A. Watson, *Shadow History in Philosophy*, în „Journal of the History of Philosophy", no. 31, 1993, p. 95-109.

[3] Cf. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero, CA, Ridgeview, 1991.

Kant la adresa metafizicii tradiţionale, precum şi argumentele antinaturaliste, antiraţionaliste şi antiempiriste ale acestuia.[1]

Acest nou climat intelectual avea să producă, în 1994, două lucrări considerate reprezentative pentru filosofia analitică, în care se pune un accent deosebit pe sublinierea continuei relevanţe pe care o are filosofia hegeliană: *Mind and World*, a lui John McDowell şi *Making It Explicit* a lui Robert Brandom. Atât pentru McDowell, cât şi pentru Brandom, drumul filosofiei analitice către recuperarea lui Hegel trebuie să treacă mai întâi prin gândirea kantiană şi inovaţiile aduse de aceasta. Mai înainte se considerase că filosofia kantiană este susceptibilă de a fi integrată în gândirea analitică mai ales pentru faptul că aceasta ar fi circumscris idealismul între limitele mai rezonabile impuse de cunoaşterea prin experienţă, în timp ce neo-hegelianismul ar fi mai dificil de acceptat tocmai pentru că a eliberat din nou „monstrul idealismului", adică a redeschis din nou minţii domeniul de dincolo de lumea empirică. Or, subliniază Redding, tocmai acesta este motivul pentru care atât McDowell, cât şi Brandom argumentează că filosofia contemporană trebuie să urmeze pasul pe care Hegel îl face, ieşind dintre limitele trasate de către Kant, dacă vrea să dezvolte ideea lui Sellars conform căreia este nevoie să fie exorcizat un alt mit al gândirii secolului XX, instituit de asemenea de către Russell, „mitul datului".[2]

În aceste condiţii, nu trebuie să surprindă – aşa cum s-ar putea întâmpla la o privire superficială asupra problemei – faptul că lucrarea lui Robert Brandom amintită mai înainte a fost considerată de către Rorty „o încercare de a propulsa filosofia analitică de la stadiul său kantian la cel hegelian"[3], deşi nu e deloc vorba de o carte despre Hegel, ci de una deosebit de tehnică din domeniul filosofiei limbajului. În această lucrare, Brandom caută să reconcilieze hegelianismul cu tradiţia inaugurată de Frege şi Wittgenstein, încercând să instituie un spaţiu comun, de dialog, pentru cele două direcţii de gândire, prin intermediul a ceea ce el însuşi numeşte „o teorie holistă şi inferenţialistă

---

[1] R.Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

[2] P. Redding, *op. cit.,* p. 12.

[3] R. Rorty, *Introduction*, în W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, p. 8-9.

a conţinutului semantic al conceptelor". În cele ce urmează, vom încerca să expunem pe scurt acele aspecte ale viziunii lui Brandom legate de teoria normelor şi conceptelor, pentru a putea să vedem ce consecinţe au ele asupra modului în care acesta înţelege categoriile hegeliene.

2. Concepţia lui Robert Brandom cu privire la statutul normelor şi conceptelor este, după opinia lui Stephen Houlgate, una pragmatistă şi inferenţialistă.[1] Ea se întemeiază pe ideea după care trăsătura specifică a fiinţelor umane este aceea că ele nu se supun doar legilor naturii, precum restul lucrurilor şi fiinţelor vii, ci şi anumitor norme care le determină convigerile şi acţiunile. Aceste norme se prezintă uneori sub formă implicită, iar alteori explicită, ca principii sau reguli, însă Brandom este de părere că toate, chiar şi acelea care sunt explicite, se întemeiază pe unele norme care sunt implicite în contextul activităţilor noastre practice ori judicative şi inferenţiale: „Normele explicite ca reguli presupun norme implicite în acţiunile practice, deoarece o regulă ce specifică cum anume se face corect un lucru (cum trebuie utilizat un cuvânt sau cum trebuie acordat un pian) trebuie să fie aplicată în circumstanţe particulare, iar aplicarea unei reguli încircumstanţe particulare este ea însăşi un lucru ce poate fi făcut corect sau incorect."[2]

Aceste norme implicite în activităţile raţionale ale unei societăţi, însă, nu pot fi decelate prin simpla observare a modului în care membrii săi se comportă de obicei. Regularităţile comportamentale ne arată doar ceea ce fac oamenii îndeobşte, iar nu şi ceea ce ei consideră că ar trebui să facă. Pentru a vedea ce anume oamenii cred că ar trebui să facă ori să nu facă este necesar, conform lui Brandom, ca în loc să studiem comportamentul explicit al indivizilor să avem în vedere mai degrabă modul în care sunt sancţionate normativ acţiunile. Cu alte cuvinte, trebuie să observăm care acţiuni determină acordarea şi retragerea anumitor permisiuni şi îndreptăţiri de către societatea respectivă: „O acţiune corectă poate fi răsplătită cu acordarea unui privilegiu special sau

[1] Cf. S. Houlgate, *Hegel and Brandom on Norms, Concepts and Logical Categories,* în E. Hammer (ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, London, Routledge, 2007, p. 137-152.

[2] R.B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, p. 20.

cu scutirea de o obligaţie oneroasă... O acţiune incorectă poate fi pedepsită cu retragerea permisiunii de a acţiona într-un anumit fel ori cu impunerea unei obligaţii extraordinare".[1]

În viziunea lui Brandom, normele nu sunt deci simplele regularităţi vizibile în comportamentul uman social, ci mai degrabă ideile privitoare la ceea ce este considerat propriu ori impropriu (*proprieties*) într-o societate anume, care sunt instituite de atitudinile de natură practică ale membrilor societăţii respective. Aceasta înseamnă că ele îşi dobândesc statutul prin faptul că, în practică, li se atribuie explicit rolul de a indica ceea ce este propriu ori impropriu. Normele nu „există" în maniera în care există obiectele, ci sunt reale doar măsura în care sunt acceptate şi recunoscute de către membrii societăţii, astfel încât statutul lor este acela al unor „realizări sociale" (*social achievements*).

Brandom preia ideea hegeliană după care a trata pe cineva ca pe o persoană, ca pe un alt „eu", şi nu ca pe un lucru, înseamnă a-i atribui atitudini normative, adică a considera că îşi poate lua angajamente, în raport cu care manifestă responsabilitate. Astfel încât, admite el, „una din ideile fundamentale ale lui Hegel este aceea că statutul normativ, adică faptul de a avea angajamente şi responsabilităţi – şi deci de a avea statut de agent epistemic şi moral – trebuie înţeles ca o realizare socială"[2] Dacă legile naturii ne determină în mod necesar, indiferent de faptul că ne dăm sau nu seama de asta, normele au autoritate asupra noastră numai în măsura în care înţelegem şi acceptăm această autoritate. Din acest motiv, afirmă Brandom, „ceea ce face ca normele să fie constrângătoare este tocmai faptul că noi le considerăm a fi constrângătoare".[3] Normele sunt întemeiate fiindcă sunt luate drept norme. Totuşi, acest lucru nu trebuie să se petreacă în mod explicit, sub forma unei declaraţii de principii: cel mai adesea, noi admitem în mod implicit normele, atunci când facem anumite afirmaţii cu privire la comportamentul nostru ori al altora. Pe de altă parte, nu trebuie să credem nici că întotdeauna înţelegem ce anume ne impun aceste norme, aşa încât de multe ori se

[1] *Ibidem*, p. 43.

[2] R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, p. 216.

[3] *Ibidem*, p. 219.

întâmplă ca ele „să o ia înaintea (*to outrun*) înţelegerii noastre", adică să le asumăm şi să le aplicăm înainte chiar de a le fi conştientizat pe deplin.

După opinia lui Bandom, acest fapt se petrece deoarece normele şi ideile privitoare la ceea ce este propriu şi impropriu care sunt implicite în practicile noastre includ nu doar ceea ce conştientizăm, ci şi ceea ce ar trebui să fi conştientizat (deşi de multe ori nu o facem), date fiind lucrurile pe care deja le acceptăm. Spre exemplu, putem admite în practicile noastre că ar trebui să ne protejăm cu mai multă grijă sănătatea, fără a conştientiza şi că acest lucru pretinde să ne alcătuim dieta cu mai multă grijă decât o facem realmente.

În acest caz, se ridică întrebarea ce anume determină ce norme şi obligaţii decurg din ideile privitoare la ceea ce este propriu şi impropriu pe care le asumăm implicit în practicile noastre? În lucrarea *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Brandom arată că putem găsi la Hegel un răspuns pentru această întrebare: „Ideea lui Hegel este aceea că determinarea conţinutului acelui lucru în raport cu care te-ai angajat – partea care nu depinde de tine în acelaşi fel în care faptul de a te angaja în raport cu el depinde de tine – este asigurată de atitudinea celorlalţi, a căror autoritate o recunoşti măcar implicit"[1].

Mai departe, consideră Brandom, Hegel are meritul de a fi subliniat aspectul dual al instituirii normei: pe de o parte, individul dispune de o anumită autonomie în ceea ce priveşte angajarea sa în raport cu anumite norme, care nu deţin autoritate în raport cu el în absenţa acestei angajări libere. Pe de altă parte, însă, prin chiar exercitarea acestui act autonom, individul se pune într-o relaţie de dependenţă în raport cu atitudinile celorlalţi, care iau act de angajamentul respectiv şi, în consecinţă, îl consideră responsabil de respectarea altor norme, de care el este posibil să nu fie în mod imediat conştient. În consecinţă, în acţiunile noastre sunt prezente în mod implicit două categorii de norme şi idei privitoare la ceea ce este propriu şi impropriu: cele pe care le asumăm în mod conştient şi liber, dar şi cele care ne sunt atribuite de către ceilalţi în temeiul angajamentelor noastre. Aceasta înseamnă că, în principiu, nu determinăm noi înşine în mod exclusiv normele prezente în mod implicit în acţiunile noastre, ci această determinare se produce printr-un proces care implică o negociere între noi şi semenii

[1] *Ibidem,* p. 220.

noştri, care ne atribuie şi ei o serie de astfel de norme.[1] În decursul acesteia se cristalizează înţelegerea determinată a ceea ce este în realitate implicat de acţiunile noastre: „Care anume este *în sine* conţinutul unei acţiuni ori afirmaţii a cuiva e un lucru care rezultă atât din ceea ce acesta este *pentru ceilalţi*, cât şi din ceea ce este *pentru sine* [adică, pentru acea persoană – n.n., S.B.]. Consider această explicaţie pe care Hegel o oferă procesului de negociere normativă între autorităţile reciproc constrângătoare, prin care conţinuturile conceptuale determinate sunt instituite şi aplicate, drept principala sa contribuţie filosofică, cel puţin aşa cum este ea privită din unghiul de referinţă al preocupărilor noastre contemporane. Acest proces de negociere a pretenţiilor normative concurente este ceea ce Hegel numeşte experienţă (*Erfahrung*)".[2]

A face explicit ceea ce în acest proces este implicit înseamnă tocmai a evidenţia modul în care instituirea normelor conceptuale este legată de aplicarea lor reală în recunoaşterea, atribuirea şi asumarea anumitor angajamente întemeiate conceptual, atât acţiunile, cât şi în actele noastre reflexive. În opinia lui Brandom, acest proces este unul continuu şi fără un final definit, care să fixeze nişte norme ultime, definitive: „Nu va exista niciodată un răspuns ultim cu privire la ceea ce este corect; totul, inclusiv concepţiile noastre privitoare la o astfel de corectitudine este în sine un subiect deschis dialogului, întemeierii, criticii, apărării şi corectării."[3]

În consecinţă, Robert Brandom consideră că împărtăşeşte cu Hegel această concepţie pragmatistă cu privire la norme, adică ideea că normele sunt instituite prin faptul că le considerăm a fi purtătoare de autoritate, le urmăm în practică, iar ceilalţi ni le atribuie. În aceste condiţii, aşa după cum a observat Robert Pippin, Hegel devine „cel mai promiţător brandomian *avant la lettre*", în aceea că la el s-ar găsi pentru prima dată formulată coerent ideea primatului normativităţii, adică a aspectului fundamental al procesului de dobândire a statutului normativ social recunoscut şi constituit din atitudinile noastre normative.[4] Dar Brandom merge şi mai departe, considerând că Hegel

[1] S. Houlgate, *op. cit.,* p. 139.

[2] R. Brandom, *op. cit.,* p. 221.

[3] *Idem, Making It Explicit*, ed. cit., p. 647.

[4] R.B. Pippin, *Brandom's Hegel*, în E. Hammer (ed.), *op. cit.,* p. 153-180.

este de asemenea un precursor al său şi în ceea ce priveşte maniera inferenţialistă de a gândi conceptele şi categoriile.

3. Pentru Brandom, conceptele şi categoriile sunt norme care se aplică în judecată: „Conceptele sunt reguli, şi ele exprimă necesitatea naturală în acelaşi mod în care normele exprimă necesitatea morală”[1]. Atunci când formulăm judecata „Socrate este muritor”, utilizăm cele două concepte, „Socrate” şi „muritor”, însă în viziunea lui Brandom, despre care el afirmă că o împărtăşeşte cu Kant şi Hegel[2], nu trebuie să gândim conceptele ca pe nişte imagini mentale ale obiectelor ori ale proprietăţilor acestora. Dimpotrivă, conceptele şi categoriile reprezintă norme care reglementeză ce anume trebuie să fie considerat ca fiind Socrate sau muritor, adică reguli ce delimitează ceea ce se numeşte „sferă” sau „extensiune”. Cu alte cuvinte, conceptul este o normă care stabileşte ce anume condiţii trebuie să îndeplinească un lucru pentru a putea cădea sub acel concept.

În ceea ce priveşte judecăţile, Brandom consideră, tot în spiritul lui Kant, că trăsătura care distinge judecata morală şi pe aceea cognitivă în raport cu simplul răspuns la stimuli exteriori (de care sunt capabile şi animalele) „nu este nici relaţia lor cu vreun lucru anume, nici transparenţa lor specifică, ci mai degrabă faptul că noi suntem într-un mod anume *responsabili* de ele. Ele exprimă *angajamentele (commitments)* noastre: angajamente de care suntem responsabili în sensul că *îndreptăţirea* noastră de a le formula poate fi întotdeauna chestionată; angajamente care sunt *raţionale* în sensul că indicarea îndreptăţirii pe care o avem de a le formula este o problemă de a oferi *temeiuri raţionale (reasons)* pentru ele.”[3]

În consecinţă, conceptele care apar într-o judecată sunt cele care indică cu exactitate angajamentele şi convingerile noastre care ne permit să o formulăm. A înţelege sensul unui concept nu înseamnă a construi o imagine mentală a lucrului care stă sub acel concept, ci a cunoaşte care sunt asumpţile care stau în spatele lui: „A spune că un lucru

[1] R. Brandom, *op. cit.,* p. 624.

[2] *Cf. idem,*, pp. 79-80; *Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 212.

[3] *Idem*, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, p. 80.

este aşa sau aşa înseamnă a face un angajament articulat *inferenţial* (*inferentially articulated commitment*)… A înţelege un concept care este aplicat într-o astfel de explicitare înseamnă a stăpâni utilizarea sa *inferenţială*: a şti (în sens practic, de a fi capabil să distingi, un fel de a şti cum [*knowing how*]) – la ce alte lucruri subscrii atunci când aplici conceptul, ce anume te îndreptăţeşte să procedezi astfel, şi ce anume ar putea anula o astfel de îndreptăţire".[1] Aceasta înseamnă că, ori de câte ori formulăm o judecată, conceptele pe care le utilizăm ne constrâng să intrăm într-un adevărat lanţ de angajamente cognitive. În acelaşi timp, însă, ele servesc şi drept reguli care asigură corectitudinea trecerii de la un pas la următorul în acest lanţ inferenţial, de la o asumpţie la alta, şi astfel instituie algoritmul pe care îl avem de urmat pentru a înţelege ceva, date fiind judecăţile pe care le-am făcut.

Pentru Brandom, conţinutul conceptelor este conferit tocmai de către angajamentele pe care le facem în mod conştient în activităţile noastre cognitive, ori de cele despre care alţii consideră că le-am făcut. Numai în măsura în care considerăm că angajamentul pe care ni-l asumăm atunci când formulăm o judecată implică alte angajamente ulterioare, reuşim să înţelegem conţinutul conceptelor cu care am construit judecata respectivă. Aceasta este teza pragmatistă a lui Brandom, sau, după expresia sa, „teza pragmatist-semantică", conform căreia „*utilizarea* conceptelor este cea care determină *conţinutul* lor, sau cu alte cuvinte conceptele nu au alt conţinut afară de cel conferit de utilizarea lor."[2] Abia după ce conceptele au fost determinate, chiar şi numai temporar, ele ajung să stabilească mai departe conţinutul angajamentelor pe care ni le asumăm atunci când formulăm o judecată, şi astfel să funcţioneze în calitate de norme ce reglementează acţiunile şi convingerile noastre.

La fel ca şi în cazul normelor, Brandom consideră că nici asupra conceptelor care ne determină activităţile ce ţin de gândirea teoretică nu avem un control exclusiv, aşa încât, chiar şi atunci când ne asumăm în mod liber şi conştient un anumit angajament, formulând o judecată, nu controlăm întrutotul consecinţele acestui fapt, adică acele angajamente pe care suntem constrânşi să le facem în consecinţă. Angajamentul cognitiv iniţial ne forţează la alte angajamente ulterioare, chiar şi în cazul în care nu ne dăm seama

[1] *Ibidem*, p. 11.

[2] *Idem, Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 210.

de acest lucru. Conţinutul acestor angajamente ulterioare este determinat de conceptele pe care le utilizăm în judecata pe care am formulat-o la început.

Această legătură necesară a angajamentelor, conceptelor şi judecăţilor noastre este numită de către Brandom „relaţie inferenţială”[1]. Asumându-ne un anumit angajament, instituim o premisă a unui şir de inferenţe care ne conduce la asumarea altora. Acest şir se găseşte deja în mod implicit în conţinutul asumpţiei pe care o facem, şi este determinat de conceptele pe care le utilizăm atunci când formulăm judecata care exprimă respectiva asumpţie. Din această perspectivă, conceptele trebuie înţelese ca norme care determină care anume inferenţe decurg cu necesitate din judecăţile şi aserţiunile care conţin respectivele concepte, astfel încât conţinutul oricăruia dintre ele este determinat de conexiunile inferenţiale pe care le are cu sistemul celorlalte concepte, ceea ce ne conduce la o viziune holistă asupra lor: „Prin contrast [cu semantica atomistă – n.n., S.B.], semantica inferenţialistă este în mod hotărât *holistă*. Din punctul de vedere al unei teorii inferenţialiste a conţinutului conceptelor, nu putem avea *nici un* concept, dacă nu avem *mai multe* concepte. Aceasta deoarece conţinutul fiecărui concept este articulat de către relaţiile sale inferenţiale cu celelalte concepte. În consecinţă, dobândim în mod necesar conceptele sub formă de pachete (deşi asta nu înseamnă deocamdată că trebuie să fie vorba de un singur mare pachet). Holismul conceptual nu este o asumpţie pe care să avem motive să o facem în mod independent de consideraţiile care ne conduc la perspectiva inferenţială asupra conceptelor. Este mai degrabă o consecinţă imediată a acesteia.[2]

Pe de altă parte, nu trebuie să considerăm conţinutul unui concept ca pe ceva pur şi simplu dat, deoarece el este configurat de conexiunile inferenţiale despre care cei ce îl utilizează consideră că le are cu alte concepte. Aceasta înseamnă că niciodată conţinutul unui concept nu este fixat în mod definitiv, ci este mereu aproximat printr-un proces de negociere. Acesta îi are drept parteneri pe cei care fac în activităţile lor asumpţia că un anumit concept implică anumite inferenţe şi pe cei care consideră că el presupune alte inferenţe, astfel încât conţinutul unui concept este modelat continuu, într-un proces de interacţiune socială şi istorică între cei care îl utilizează.

---

[1] *Idem, Tales of The Mighty Dead*, ed. cit., p. 622.

[2] *Idem*, *Articulating Reasons*, ed. cit., pp. 15-16.

Din punctul de vedere al lui Robert Brandom, Hegel împărtăşeşte această perspectivă inferenţialistă asupra conceptelor, în sensul că relaţia de mediere dintre categorii şi concepte trebuie înţeleasă drept una de conexiune inferenţială: „Luându-şi drept punct de plecare rolul pe care termenul mediu îl joacă într-un silogism clasic, Hegel utilizează termenul «mediere» (*Vermittlung*) pentru a discuta despre articularea *inferenţială* a conţinuturilor induse de relaţiile de negaţie determinată”[1].

Mai mult decât atât, filosoful american subliniază ideea că Hegel susţine şi o altă teză apropiată de viziunea sa, anume aceea după care legăturile inferenţiale dintre concepte nu sunt de natură logică (nici subiectivă sau psihologică), ci materială, reală, obiectivă: „A fi articulat *conceptual* înseamnă tocmai a sta în relaţii materiale de incompatibilitate şi (astfel) de consecvenţă (inferenţă). În acest sens, articularea conceptuală este o chestiune perfect obiectivă”.[2] Corectitudinea lor depinde nu atât de forma logică pe care o au, cât mai ales de conţinutul non-logic al conceptelor utilizate, mai exact de conexiunile materiale dintre conceptele care apar în premise şi în concluzie: „Inferenţele în chestiune nu sunt (doar) inferenţe valide din punct de vedere formal sau logic, cum este silogismul, ci de asemenea inferenţe corecte din punct de vedere material, care sunt implicite în premisele lor. Acestea sunt inferenţe a căror valoare depinde de (şi articulează) conţinutul non-logic al conceptelor utilizate… Un bun exemplu este inferenţa de la «Pittsburg este la vest de New York» la «New York este la est de Pittsburg». Date fiind proprietăţile materiale ale inferenţelor, adică de articulare a conceptelor, diferite categorii de inferenţe formal valide pot fi înţelese ca proprietăţi materiale care rezistă bine la tipurile corespunzătoare de substituţii.”[3] După cum se vede, corectitudinea inferenţei oferite ca exemplu de către Brandom derivă din conţinutul conceptelor de „est” şi „vest”. Filosoful american accentuează, în acest context, faptul că „formularea acestor inferenţe reprezintă un aspect al înţelegerii sau stăpânirii acelor concepte, oarecum separat de orice competenţă *logică* specifică”[4]. Aceasta înseamnă că, pentru a fi siguri că am produs o inferenţă materială corectă nu avem nevoie să posedăm o înţelegere

[1] *Idem, Tales of The Mighty Dead,* ed. cit., p. 181.

[2] *Loc cit.*

[3] *Ibidem,* p. 390, nota 27.

[4] *Idem, Articulating Reasons,* ed. cit., p. 52.

implicită ori explicită a relaţiilor logice sau a regulilor inferenţei deductive, ci doar să înţelegem bine ce anume idei, concepte sau judecăţi ne asumăm – sau se consideră de către ceilalţi că ne asumăm – atunci când utilizăm concepte cu un anumit conţinut particular.

Dar dacă pentru a putea gândi raţional nu este nevoie să posedăm o cunoaştere implicită ori explicită a regulilor logicii, se ridică întrebarea privitoare la rolul pe care această disciplină îl mai are de îndeplinit. Preluând ideea fundamentală expusă de către Frege în *Begriffsschrift,* Brandom susţine că rolul logicii este unul „expresiv", anume acela de a face explicite inferenţele a căror validitate este implicită în conţinutul non-logic al conceptelor ce le compun. Scopul logicii este „clarificarea [conceptelor – n.n., S. B.] prin explicitarea conţinutului lor. Este de a *spune* care este rolul lor inferenţial: ce decurge din aplicabilitatea fiecărui concept şi din ce anume decurge această aplicabilitate"[1].

În viaţa cotidiană, arată Brandom, prin judecăţile pe care le facem şi prin comportamentul nostru, subscriem la diverse inferenţe materiale, însă dintre toate aceste inferenţe implicite unele sunt corecte, altele nu. Pentru a putea decide asupra corectitudinii lor, este nevoie să le facem accesibile unei investigaţii din partea celorlalţi, adică trebuie să facem aşa încât structura lor inferenţială să fie explicită. Acesta este rolul logicii: punând o inferenţă implicită în forma „dacă p, atunci q", ne permite să ne prezentăm inferenţele într-o formă ce permite celorlalţi să le supună dezbaterii raţionale. Prin urmare, logica nu este necesară pentru înţelegerea şi asumarea unor judecăţi, ci pentru expunerea lor într-o formă care să permită implicarea celorlalţi într-o discuţie raţională asupra valorii lor.

În consecinţă, pentru filosoful american, a fi raţional înseamnă a înţelege la ce anume ne angajează conţinutul material al conceptelor pe care le utilizăm, ceea ce nu pretinde să avem şi o înţelegere explicită a relaţiilor logice formale, precum aceea dintre antecedent şi consecvent ori dintre particular şi universal.[2] El consideră că împărtăşeşte cu Hegel această concepţie privind raţionalitatea cotidiană „material-inferenţională", în sensul că nici pentru filosoful german categoriile logice şi vocabularul nu ar fi condiţii

[1] *Idem, Making It Explicit*, ed. cit., p. 109.

[2] S. Houlgate, *op. cit.,* p. 142.

constitutive ale ei, ci joacă doar un rol secundar, explicativ. Conform cu mărturisirea sa explicită, „una dintre asumpţiile metodologice fundamentale care întemeiază modul în care îl înţeleg pe Hegel este aceea că scopul construirii unei înţelegeri adecvate a acestor concepte categoriale este acela ca ele să poată fi utilizate pentru a face explicit modul în care funcţionează conceptele empirice”[1]. Dacă instrumentele logicii formale în genere au rolul de a ne facilita exprimarea inferenţelor materiale sub formă explicită, categoriile logicii hegeliene (în interpretarea lui Brandom) sunt destinate să facă explicit modul în care se construieşte sistemul conceptelor determinate, empirice: „Pentru Hegel, lucrurile stau diferit în cazul conceptelor logicii [categoriilor – n.n., S.B.], a căror sarcină expresivă specifică este aceea de a face explicit procesul prin care sistemul conceptelor şi judecăţilor determinate – Conceptul – progresează şi se dezvoltă”[2]. În acest mod, categoriile ne asigură posibilitatea de a reconstitui istoria apariţiei conceptelor determinate, empirice, fără ca prin aceasta să trebuiască să le considerăm nişte pre-condiţii implicite ale utilizării acestora.

4. În lumina celor arătate mai înainte, desigur că ne putem aştepta ca o astfel de perspectivă să suscite o multitudine de observaţii critice. După opinia mai multor exegeţi, dintre care îl vom aminti aici pe Stephen Houlgate, interpretarea propusă de către Brandom ridică o serie de probleme, mai ales din cauza modului specific în care acesta îl înţelege pe Hegel.

În primul rând, arată Houlgate, pentru Hegel, rolul categoriilor nu este doar acela de a face explicit modul în care funcţionează conceptele empirice. Ele reprezintă, de asemenea, precondiţiile utilizării acestor concepte şi ale inferenţelor materiale care sunt compuse din concepte materiale şi articulează conţinutul acestora. Pentru Hegel, stăpânirea sistemului categoriilor este condiţia esenţială a întregii activităţi cognitive a omului.[3] Aceasta nu înseamnă că punctul de vedere al lui Hegel exclude interpretarea lui Brandom, în sensul de a nega existenţa inferenţelor materiale, ci doar că nici o inferenţă materială nu poate fi pur materială, de îndată ce corectitudinea acestor inferenţe nu

[1] *Idem, Tales of The Mighty Dead,* ed. cit., p. 211.

[2] *Ibidem*, pp. 386-387, nota 13.

[3] S. Houlgate, *op. cit.*, p. 143.

depinde doar de conţinutul conceptelor empirice, ci şi de stăpânirea prealabilă a unor categorii logice, precum „ceva", „altul", „identitate", „diferenţă", „necesitate".

În al doilea rând, se ridică problema dezvoltării sistemului categoriilor. Brandom consideră că logica lui Hegel oferă doar o istorie reconstruită raţional a modul în care sistemul categoriilor şi conceptelor *ar fi putut* să se dezvolte în timp (şi nu *singura* istorie posibilă), iar pe de altă parte, că sarcina reconstituirii acestei istorii nu este una esenţială pentru filosofie (mai degrabă ar trebui pur şi simplu să ne limităm la a utiliza categoriile pentru a face explicit modul în care sunt produse conceptele empirice). Prin contrast, arată Houlgate, intenţia explicită a lui Hegel a fost aceea de a oferi în logica sa o derivare apriorică a categoriilor, care urmează singurul parcurs posibil şi necesar, în timp ce sarcina de a reconstitui această istorie a dezvoltării categoriilor e una esenţială pentru filosofie, una care, dacă nu e dusă la îndeplinire, ne va repune pe poziţia necritică a lui Kant, anume aceea de a accepta în mod nereflectat o anumită listă de categorii, fără o întemeiere a lor.[1]

În al treilea rând, Houlgate consideră că interpretarea lui Brandom este afectată de un pragmatism excesiv. Concepţia lui Hegel cu privire la conceptele empirice poate fi interpretată drept una pragmatistă, după cum felul în care se modifică de-a lungul istoriei modul în care gândim categoriile logicii ar putea fi, de asemenea, înţeles ca rezultatul unui proces de negociere pragmatică. În mod hotărât, însă, procesul prin care ajungem în cele din urmă să descoperim cum anume ar trebuie să fie concepute categoriile nu este unul de negociere pragmatică, ci unul dialectic, de derivare apriorică, iar concepţia hegeliană despre categorii (spre deosebire de aceea privind conceptele empirice) nu este una pragmatistă.[2]

În fine, o observaţie trebuie făcută şi asupra modului în care sunt interpretate normele. Atât Hegel, cât şi Brandom, consideră Houlgate, înţeleg filosofia ca un demers de a face explicite normele conceptuale care determină activităţile noastre practice şi cognitive. Dar dacă pentru Brandom aceste norme sunt constructe istorice şi sociale, în viziunea lui Hegel, în timp ce normele conceptuale empirice pot fi într-o mare măsură produse ale vieţii sociale, normele categoriale fundamentale cărora ne supunem cu

[1] *Ibidem*, pp. 144-145.

[2] *Ibidem*, pp. 146sq.

necesitate îşi au sursa şi temeiul în însăşi natura gândirii.[1] Categoriile nu sunt produse ale negocierii sociale, şi nici nu au vreo întemeiere transcendentă. Ele au un caracter necesar, care derivă din caracterul dialectic al gândirii şi al fiinţei înseşi.

[1] *Ibidem*, p. 149.

CATEGORIA DE VALOARE LOGICĂ

MARIUS DOBRE

1. Problema adevărului este una decisivă în ştiinţa logicii, fie că e vorba de logica clasică sau de cea modernă. La prima vedere, ea ar ţine de domeniul epistemologiei şi este realmente tema principală a epistemologiei care se ocupă de definirea, sursele sau criteriile adevărului, însă contribuţiile dinspre domeniul logicii nu pot fi deloc neglijate: „Ca ştiinţă exactă, logica oferă răspunsuri de autoritate la o serie de întrebări care angajează procesul de cunoaştere. Astfel prin piesele sale centrale, teoria deducţiei şi teoria inducţiei, logica determină cu precizie condiţiile formale care prezidează la obţinerea propoziţiilor adevărate prin demonstraţie ori verificare. Acestea constituie pentru epistemologie date fundamentale în teoria adevărului, pe care trebuie să le accepte ca puncte de plecare. Se instituie în acest mod o asociaţie strânsă între epistemologie şi logică, o subordonare reciprocă, deoarece fiecare dintre aceste două discipline, rămânând distinctă, se construieşte cu ajutorul celeilalte. În consecinţă teoria adevărului, deşi în principiu aparţine gnoseologiei, se proiectează şi ca un important capitol de metalogică”[1].

Importanţa pe care o capătă în logică valoarea de adevăr sau valoarea logică (după cum se va vedea şi în cele ce urmează) prin diriguirea tuturor construcţiilor teoretice din acest câmp conduce la instituirea ei în calitate de categorie (în sens filosofic) a acestui domeniu.

2. O dezbatere explicită şi amănunţită asupra adevărului apare pentru prima dată în opera aristotelică. Modalitatea prin care abordează problema adevărului, îl detaşează încă o dată pe Aristotel din rândul gânditorilor Antichităţii.

Pledoaria sa asupra unei viziuni „sănătoase” (*hygies*) despre adevăr include, mai întâi, diverse comentarii la concepţiile anterioare lui, printre acestea evidenţiindu-se critica făcută adepţilor lui Protagoras, lui Heraclit şi lui Antisthene.

[1] Cf. Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 57.

Dacă vom considera precum sofiştii[1], arată Stagiritul, că judecăţile contradictorii sunt adevărate în acelaşi timp, vom ajunge la situaţia în care, de pildă, judecata „Omul nu este corabie" să fie adevărată şi contradictoria „Omul este corabie", deci, s-ar putea afirma şi nega în acelaşi timp orice. Mai departe, dacă tot ce este alb este totodată şi non-alb, atunci tot ceea ce este fiinţă este şi nefiinţă. Dacă nu se face nici o distincţie între adevărat şi fals, atunci nu am mai putea spune nimic şi nici nu ar mai exista nimic[2]; în această situaţie, dacă totuşi s-ar spune ceva, atunci toată lumea ar spune adevărul şi ar minţi în acelaşi timp.

Aristotel se opune şi viziunii lui Heraclit[3], conform căreia totul este şi nu este, ce are drept consecinţă teza că „Totul este adevărat" (*panta einai alethe*); această teză se anulează pe sine: spunând că „Totul este adevărat" se conferă valoare de adevăr şi judecăţii „Totul este fals", ceea ce înseamnă că şi prima judecată este falsă.

Concepţia lui Antisthene, după care „ceva nu se spune despre altceva" sau nu se poate afirma decât acelaşi despre acelaşi, adică despre om să se spună om, despre alb să se spună alb, dar să nu se spună despre om că este alb, are neajunsul că în această situaţie nimic nu ar mai fi fals[4]. Aşadar, noţiunile judecăţii trebuie să fie identice, obţinând astfel numai judecăţi adevărate. Dar noi spunem în cele mai multe cazuri ceva despre altceva, şi obţinem fie ceva fals, fie ceva adevărat[5].

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, IV, 4, 1007 b.

[2] Vezi şi Aristotel, *Metafizica*, IV, 4, 1008 a.

[3] Aristotel, *Metafizica*, IV, 7, 1012 a.

[4] Vezi şi Alexandru Surdu, *Judecata ca principiu formal*, în vol. *Teoria formelor logico-clasice*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2008, p. 133-136.

[5] Aristotel, *Metafizica*, V, 29, 1024 b. O critică asemănătoare în privinţa doctrinei lui Antisthene găsim şi la Platon, în *Sofistul* (251 a-b): „Spunem, bunăoară, cuvântul om, dându-i alte determinări; îi atribuim culori, forme, mărime, virtuţi şi vieţi. Prin toate aceste determinări şi prin altele nenumărate, noi afirmăm nu numai că e om, dar că e şi bun şi alte epitete nespus de multe, şi tot aşa cu multe alte lucruri. Despre fiecare spunem că e unul şi, apoi, iarăşi că e o pluralitate, determinându-l prin o mulţime de nume. Prin această operaţie, am dat, cred, un ieftin prilej de dispută tinerilor şi bătrânilor autodidacţi înapoiaţi. Într-adevăr, astfel îi e lesne şi primului venit să aducă obiecţia că este peste putinţă ca unul să fie multiplu şi multiplul să fie unul. Le face, de bună seamă, plăcere să ne oprească de a spune că omul este bun, de exemplu ei pretind că trebuie să spunem doar: omul este om, bunul este bun".

3. Aristotel leagă adevărul de ceea ce există („fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la fiinţă”[1], ceea ce a dat formula medievală *Unumquodque quantum habet de entitate tantum habet de veritate*), adevărul trebuie să se sprijine pe real, dar „falsul şi adevărul nu sunt în lucruri, ci în gândire” (*en dianoia*)[2]; în domeniul obiectelor sensibile nu se poate vorbi de adevăr şi fals, ci de existent şi non-existent. Sensul profund al adevărului şi falsităţii este relativ la existenţa sau non-existenţa stării de lucruri descrisă: „Fiinţă şi Nefiinţă se spune mai întâi despre diferite forme ale categoriilor; apoi despre putinţa şi actul acestor categorii sau despre contrariile lor; şi, în fine, în sensul de adevărat şi fals, care e sensul lor de căpetenie. Aceasta depinde, cât priveşte lucrurile, de însuşirea lor de a se prezenta ca unite sau despărţite şi, prin urmare, calea adevărului aparţine acelui care socoate drept despărţit ceea ce este în realitate despărţit şi ca unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela ce gândeşte contrar de cum sunt lucrurile în realitate. Se pune acum întrebarea: când are loc ceea ce numim adevărat sau fals? Aceasta e chestiunea ce trebuie examinată. Într-adevăr, tu, de pildă, nu eşti alb pentru că noi credem pe drept cuvânt că eşti alb, ci pentru că tu eşti alb, suntem pe cale adevărului când afirmăm acest lucru”[3].

Mai trebuie adăugat că „existenţa sau non-existenţa stării de fapt determină adevărul sau falsitatea propoziţiei, pe când adevărul sau falsitatea propoziţiei nu pot determina existenţa sau non-existenţa stării de fapt”[4], iar acest principiu este exprimat explicit de Aristotel[5].

Se poate constata, nu numai ca o paranteză, că adevărul şi falsul nu au acelaşi statut ierarhic, doar adevărul putând avea corespondenţă ontologică[6]. Şi, mai departe, Aristotel face o ierarhizare şi între afirmaţie şi negaţie, oferind afirmaţiei superioritate în faţa negaţiei, deoarece (1) în demonstraţia afirmativă se admite numai că ceva este, în

[1] Aristotel, *Metafizica*, II, 1, 993 b.

[2] Aristotel, *Metafizica*, VI, 4, 1027 b. (Am folosit aici şi în majoritatea cazurilor traducerea lui Şt. Bezdechi, reeditată şi la Editura Iri, Bucureşti, 1999.)

[3] Aristotel, *Metafizica*, IX, 10, 1051 a-b.

[4] Vezi Alexandru Surdu, *Logică clasică şi logică matematică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 62.

[5] De pildă, în *Categorii*, 12, 14 b.

[6] În privinţa acestei idei insistă şi Anton Dumitriu, în *Teoria logicii*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1973, p. 191-193.

timp ce în cea de a doua se admite că ceva este şi altceva nu este, (2) nu se poate trage nici o concluzie dacă ambele premise sunt negative (una trebuind, aşadar, să fie afirmativă), (3) chiar dacă demonstraţia se dezvoltă cu mai mult de două premise, nu poate exista decât o premisă negativă în orice silogism, restul fiind afirmative, (4) majora fiind principiul sau judecata dată ca nemijlocită a silogismului, iar judecata afirmativă este anterioară şi mai bine cunoscută decât negativa, rezultă că principiul demonstraţiei afirmative este superior principiului demonstraţiei negative[1].

Aceste ultime considerente nu trebuie să ne conducă la o inadmisibilă confundare a afirmaţiei cu adevărul şi a negaţiei cu falsul (pe temeiul că noi avem de obicei tendinţa de a afirma, de a accepta, de a susţine ceea ce este adevărat, şi de a nega, de a respinge ceea ce este fals), mai ales că deseori (îndeosebi în logica modernă) afirmaţia şi negaţia sunt folosite ca semne pentru adevăr, respectiv pentru fals. Nu există o identitate între afirmaţie şi adevăr, pe de o parte, şi între negaţie şi fals, pe de altă parte, chiar dacă, uneori, prin convenţie, adevărul poate fi redat prin afirmaţie, iar falsul prin negaţie.

4. Adevărul şi falsul presupun o legătură a gândurilor (*symploke noematon*), care se poate realiza prin afirmaţie şi negaţie. Mai trebuie spus că gândul simplu (noţiunea) nu poate fi adevărat sau fals, ci doar gândul compus (judecata), iar legătura dintre gândurile compuse (raţionamentul) are relevanţă nu doar din perspectiva corectitudinii logice, ci şi din cea a adevărului judecăţilor ce îl compun. Tradiţia logicii clasice a preluat concepţia aristotelică conform căreia doar judecata, *ca raport între noţiuni*, poate primi valori de adevăr. Potrivit lui Aristotel, „(...) atât adevărul, cât şi eroarea implică neapărat unire şi separaţie. Numele şi verbele, dacă nu li se adaugă nimic, sunt nişte gânduri nici unite, nici separate; astfel, «om» şi «alb», ca termeni izolaţi, nu sunt nici adevăraţi, nici falşi. Ca probă, luaţi cuvântul «cerb». El are, desigur, un înţeles, dar înţelesul nu poate fi nici adevărat, nici fals, dacă nu i s-a adăugat că el «este», ori «nu este», fie în genere, fie în anumit timp”[2]. Aceasta este însă forma principală, cea mai întâlnită, pe care o îmbracă

[1] Aristotel, *Analitica secundă*, 25, 86 b.

[2] Aristotel, *Despre interpretare*, I, 16 a. (După traducerea lui Mircea Florian, reeditată la Editura Iri, Bucureşti, 1997.)

judecata, întrucât s-ar putea vorbi şi despre judecăţi cu un singur termen sau judecăţi impersonale, cum au mai fost numite, de tipul „Plouă", „Tună" etc.[1].

Nici la nivelul domeniului prejudicativ nu se poate vorbi de atribuirea de valori de adevăr[2]. Raporturile dintre entităţile prejudicative (individualul – *res*, proprietatea – *in re*, determinaţia – *cum re*, expresia – *de re*) sunt stări de fapt, dintre care unele, *in esse* şi *inter esse*, se petrec între entităţi ontice, altele, ce ţin de relaţia *dicitur de*, se petrec între entităţi ontice şi entităţi lingvistice, iar altele, ce ţin tot de *dicitur de*, se petrec între entităţi lingvistice. O judecată însă este adevărată dacă ea corespunde unei stări de fapt (relaţie prejudicativă) sau mai multor stări de fapt. De exemplu, judecata „Socrate este alb" se referă la relaţii prejudicative diferite, exprimabile prin relaţiile:

in esse – „Albul este în Socrate"
dicitur de – „Albul se spune despre Socrate"
pertinere ad – „Socrate aparţine clasei indivizilor albi"

Aşadar, revenind la Aristotel, cel mai simplu spus, judecata este unirea unor idei, este un act prin care se afirmă sau se neagă raportul dintre idei. El numeşte judecata şi *logos apophanticos*[3], prin care vrea să-i evidenţieze caracterul declarativ sau enunţiativ, întrucât nu orice exprimare poate primi valori de adevăr, ci doar vorbirea enunţiativă: „Orice vorbire are un înţeles (...). Totuşi, nu orice vorbire este un enunţ, ci numai aceea care este adevărată sau falsă. Astfel, o rugăminte este o vorbire, dar ea nu este nici adevărată, nici falsă"[4].

Cel mai simplu spus, într-o judecată, unim un subiect de un predicat; dacă această unire corespunde realităţii (*adequatio rei et intellectus*), judecata este adevărată, dacă nu corespunde, judecata este falsă (şi evident se întâmplă la fel cu expresia ei lingvistică,

[1] Vezi în acest sens şi Al. Posescu, *Teoria logică a judecăţii*, Editura Garamond, Bucureşti, 2003, p. 29-30.

[2] Cf. Alexandru Surdu, *Actualitatea relaţiei gândire-limbaj. Teoria formelor prejudicative*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1989, p. 119-131.

[3] Pentru mai multe amănunte în această direcţie, vezi şi Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. I, Editura Tehnică, Bucureşti, 1993, p. 204.

[4] Aristotel, *Despre interpretare*, 4, 17 a.

propoziţia). Cu vorbele lui Aristotel: „(...) există adevăr atunci când între subiect şi predicat există o unire potrivită realităţii şi există neadevăr atunci când această unire nu corespunde realităţii”[1].

Rezumând concepţia aristotelică asupra judecăţii, se poate spune că[2]:

1. Judecata trebuie să fie afirmativă sau negativă
2. Judecata trebuie să fie adevărată sau falsă
3. Judecata trebuie să fie sinteza unor componente

Filosofia scolastică va urma îndeaproape aceste idei:

„(1) adevărul reprezenta pentru toţi filosofii Evului Mediu o *adequatio rei et intellectus* – era *a parte rei*;

(2) falsul, nefiind o asemenea adecvare, nu era *a parte a rei* şi nu reprezenta deci o stare, adică nu reprezenta nimic;

(3) afirmaţia, ca expresie a adevărului, era *a parte rei*, implicând prezenţa obiectului despre care se vorbeşte şi a subiectului care vorbeşte, adică era în acelaşi timp şi *a parte animae*;

(4) negaţia, ca expresie a falsului, nu era *a parte rei* şi, prin urmare, nu era decât o atitudine a subiectului fără conţinut obiectiv, era *a parte animae* exclusiv”[3].

De asemenea, numai judecata indicativă (sau enunţiativă, cum am spus mai sus) poate primi valoare de adevăr, spre deosebire de alte judecăţi precum cea imperativă.

În fine, mai trebuie spus că, fiind cea căreia i se atribuie valoare de adevăr, judecata (propoziţia) capătă un statut special (şi nu numai în logica clasică): „*Valoarea de adevăr* (sau *valoarea logică*, cum i se mai spune), prin care se înţelege capacitatea propoziţiei de a fi adevărată sau falsă, constituie o caracteristică esenţială a propoziţiei. Aceasta este şi un semn distinctiv al propoziţiei, deoarece la nivelul conceptului are preţ *exactitatea*, iar la treapta raţionamentului interesează (mai mult – n.n.) *validitatea*. Întrucât cunoaşterea umană şi în special cunoaşterea ştiinţifică urmăreşte captarea

[1] Aristotel, *Metafizica*, IX, 10, 1051 b.

[2] Vezi şi Alexandru Surdu, *Judecata ca principiu formal*, p. 153.

[3] După Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, p. 194-195.

adevărului şi denunţarea falsităţii, propoziţia, ca deţinătoare a acestor valori, se situează în mod firesc în centrul atenţiei. (...) Din această perspectivă, termenii şi inferenţele apar doar ca unelte auxiliare în scopul determinării propoziţiilor adevărate (legi şi teoreme)[1].

5. Aşa cum am spus deja în treacăt, stabilirea valorii de adevăr a unei judecăţi este decisivă în raţionarea logică, pe lângă stabilirea corectitudinii raţionamentului. Un raţionament este concludent dacă îndeplineşte aceste două condiţii, ca în cazul celui de mai jos (Barbara, Figura I):

Toţi oamenii sunt muritori
Toţi grecii sunt oameni
Toţi grecii sunt muritori

Dacă vom discuta în temenii logicii moderne şi vom privi silogismul ca pe o implicaţie, în care premisele să fie antecedent (mai precis, conjuncţia premiselor), iar concluzia consecvent, se va vedea că Aristotel exclude doar cazul când antecedentul este adevărat, iar concluzia falsă (întocmai ca în logica propoziţională modernă)[2]:

$\top^{M}$
$\top^{m}$
$\bot_{R}$

unde M reprezintă notaţia pentru premisa majoră, m pentru minoră, R pentru concluzie, $\top$ pentru adevărat, iar $\bot$ pentru fals[3]. Astfel, „Aristotel construieşte sintactic modurile silogismului, întrucât el exclude posibilitatea ca, prin înlocuire de variabile, antecedentul

[1] Petre Botezatu, *Introducere în logică*, p. 56.

[2] Ilustrarea acestei idei este făcută de Alexandru Surdu şi Niels Öffenberger în *Problema adevărului în „Analiticile prime", II, 2-5*, în vol. *Teoria formelor logico-clasice*, p. 211-223.

[3] *Ibidem*, p. 212.

să fie adevărat şi consecventul fals. În acest fel, acordul gândirii cu sine însăşi (corectitudinea), ca şi adevărul, nu suferă vreo atingere”[1].

6. Asemenea consideraţiuni au fost făcute desigur pentru o logică în care se utilizează doar două valori de adevăr. Aşa stau lucrurile în logica clasică bivalentă de sorginte aristotelică, ghidată de *principiul terţului exclus*. Acest principiu merge mai departe decât principiul non-contradicţiei, care introducea imposibilitatea ca două judecăţi contradictorii să fie împreună adevărate în acelaşi timp, şi introduce necesitatea după care, din cele două judecăţi contradictorii, numai una este adevărată, cealaltă fiind cu necesitate falsă. El poate fi formulat astfel:

Orice judecată este sau adevărată sau nu este adevărată, a treia posibilitate este exclusă.

Simbolic:

$\mathbf{p \vee \sim p}$

Există şi alte formulări ale principiului terţului exclus, precum:

Orice propoziţie este sau adevărată, sau falsă

Sau:

Într-un sistem de propoziţii dat, orice propoziţie este acceptată sau nu este acceptată, a treia posibilitate este exclusă.

În formularea lui Aristotel:

[1] *Ibidem*, p. 222.

„Este imposibil să se enunţe despre acelaşi obiect în acelaşi timp judecăţi contradictorii”[1].

7. Logica modernă va respecta principiul bivalenţei în multe şi magistrale construcţii sistematice (ce va culmina cu cel al lui Russell şi Whitehead din *Principia mathematica*), chiar dacă criteriul adevărului nu va merge totdeauna în continuarea logicii aristotelice. Se ştie că în sistemele moderne de logică adevărul este stabilit coerentist prin raportarea propoziţiilor unele la altele; încă Frege, părintele logicii moderne, indică clar această modalitate: o lege logică este adevărată dacă poate fi redusă la alte legi logice. În sistemul lui Russell, de pildă, deşi se porneşte de la propoziţii elementare care exprimă ceva ce se poate constata empiric (precum „Muntele este înalt”, „Vremea este frumoasă”) şi notate cu litere *p, q, r,...*, conţinutul propoziţiilor nu va interveni în desfăşurarea sistemului, fiind o logică formală. Mai relevante în acest context sunt *funcţiile de adevăr*, care sunt expresii formate din variabile propoziţionale şi care pot lua două valori de adevăr – adevărat şi fals[2]. Astfel, negaţia, conjuncţia, disjuncţia sau implicaţia, ca funcţii de adevăr, pot fi adevărate sau false, dar aceasta depinde de valorile de adevăr ale variabilelor componente, şi nu de conţinutul acestor variabile. Vor rezulta, după cum se ştie, următoarele condiţii de adevăr (unde 1 reprezintă valoarea adevărat, iar 0 fals):

(i) Negaţia: o expresie ~p ia valoarea 1 dacă şi numai dacă p ia valoarea 0 şi ia valoarea 0 dacă şi numai dacă p ia valoarea 1.

(ii) Conjuncţia: o expresie p & q ia valoarea 1 dacă şi numai dacă atât p, cât şi q iau valoarea 1; p & q ia valoarea 0 dacă şi numai dacă una din componentele sale ia valoarea 0.

(iii) Disjuncţia: o expresie p V q ia valoarea 1 dacă şi numai dacă cel puţin una din componentele sale ia valoarea 1; p V q ia valoarea 0 dacă şi numai dacă atât p, cât şi q iau valoarea 0.

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, IV, 4, 1007 b.

[2] Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, *Principia Matehematica*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1970, p. 88-137.

(iv) Implicaţia: o expresie p → q ia valoarea 1 dacă şi numai dacă p ia valoarea 0, indiferent de valoarea lui q; p → q ia valoarea 0 dacă şi numai dacă p ia valoarea 1 şi q ia valoarea 0.

(v) Disjuncţia exclusivă: o expresie p ≡ q ia valoarea 1 dacă şi numai dacă p şi q au aceeaşi valoare logică; p ≡ q ia valoarea 0 dacă şi numai dacă p şi q au valori diferite

Cele de mai sus pot fi redate şi prin intermediul binecunoscutelor tabele sau matrici de adevăr:

~p	p&q	pVq	p→q	p≡q
10	111	111	111	111
01	100	110	100	100
	001	011	011	001
	000	000	010	010

În logica propoziţională bivalentă, 1 sau valoarea de adevăr *adevărat* este semnul legilor logice, acestea având întotdeauna valoarea 1, indiferent de interpretarea variabilelor propoziţionale din care sunt alcătuite. Din acest motiv, 1 poartă numele de *valoare desemnată*, iar oricare altă valoare (inclusiv cea de posibil din logica polivalentă) poartă numele de *valoare nedesemnată*.

Îndepărtarea de intuitiv a logicii moderne va culmina cu teoria sintaxei logice a limbajului, expusă de Rudolf Carnap în *Logische Syntax der Sprache*. Ideea lui de pornire este că orice sistem ştiinţific este un limbaj ce poate fi reconstruit formal-sintactic cu ajutorul unor reguli precise. Consecinţa conceperii pur convenţionale, formale a sistemului logic este excluderea conceptelor de adevărat şi fals şi înlocuirea lor cu altele precum construcţii corecte şi construcţii incorecte. Astfel, într-un asemenea sistem, adevărat şi fals nu mai au un sens autentic, căci „din proprietăţile formale ale unei propoziţii nu se poate vedea dacă este sau nu adevărată”[1]. La Carnap, edificiul logic nu mai are susţinere în real, rămânând doar cu regulile de formare şi de transformare ca

[1] Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Viena, 1934, p. 164.

puncte de sprijin şi de lucru. În fapt, pentru Carnap, adevărul dobândeşte o nouă accepţie, fiind redus la structura analitică compatibilă a expresiilor simbolice, în timp ce falsul devine contradicţia unor asemenea expresii. Demersul pur sintactic reduce adevărul la demonstrabilitate sau necontradicţie, astfel că a fost privit ca pe un experiment logic, deoarece conduce la separarea construcţiilor logice de realitate.

Îndepărtarea de intuitiv va trezi nemulţumiri şi nevoia de a restabili sensul originar, clasic, al adevărului. În această direcţie se remarcă Alfred Tarski cu teoria semantică a adevărului ce are drept scop „să dea dreptate intuiţiilor care se leagă de concepţia clasică aristotelică a adevărului[1]" şi care, la nivelul logicii şi metalogicii, a fost considerată „cea mai promiţătoare"[2]. Definiţia adevărului poate pleca de la vechea formulă: o propoziţie este adevărată dacă este în acord sau corespunde cu realitatea, dacă desemnează o stare de lucruri existentă. Tarski merge mai departe şi îşi propune să facă acestă definiţie şi mai precisă, adică să aibă „adecvare materială" şi „corectitudine formală".

Să luăm următoarea expresie:

x este adevărat dacă şi numai dacă p

Dacă x = „zăpada este albă" (între ghilimele pentru a arăta că este doar o expresie şi nu un fapt material), iar p = faptul material că zăpada este albă, atunci expresia de mai sus devine:

„Zăpada este albă" dacă şi numai dacă zăpada este albă

Substituind astfel de fiecare dată lui p un fapt material şi lui x exprimarea acelui fapt material, vom obţine o echivalenţă ce explică ce înseamnă a fi adevărat. Toate echivalenţele ce urmează prima expresie conduc către o definiţie a adevărului adecvată.

[1] Alfred Tarski, The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics, în vol. The Semantics and the Philosophy of Language, University Illinois, 1952, p. 15.

[2] Petre Botezatu, *Introducere în logică*, p. 58.

Tarski consideră mai departe că definiţia unei propoziţii adevărate nu poate fi făcută decât într-un metalimbaj. El ajunge în cele din urmă la următoarea definiţie pe care o consideră material-adecvată şi formal-corectă şi care permite demonstrarea legilor contradicţiei şi terţului exclus:

O propoziţie este adevărată dacă este satisfăcută de toate obiectele şi falsă în caz contrar.

8. Discuţia în jurul adevărului şi falsităţii nu se termină însă aici. Încă Aristotel deschidea o poartă prin care arăta că cele două valori de adevăr nu sunt aplicabile universal. Este vorba de cunoscutul capitol despre viitorii contingenţi din *Despre interpretare*[1]: „Orice în lume este necesar să fie sau să nu fie, în prezent sau în viitor, dar nu este totdeauna necesar a susţine care dintre aceste alternative se va realiza. Să ilustrez aceasta cu un exemplu. Este necesar ca o luptă navală să aibă loc sau să nu aibă loc mâine, dar nu este necesar ca să aibă loc mâine, şi nici nu este necesar ca să nu aibă loc. Necesar este însă ca ea să aibă loc sau să nu aibă loc mâine. Întrucât propoziţiile adevărate corespund lucrurilor, este evident că, atunci când în lucruri există o alternativă reală şi o posibilitate în direcţii contrare, şi propoziţiile contradictorii corespunzătoare să se comporte la fel.

Aşa stau lucrurile cu tot ce nu este totdeauna existent, sau totdeauna neexistent. Una dintre cele două propoziţii, în astfel de cazuri, trebuie să fie adevărată şi cealaltă falsă, dar noi nu putem spune precis care anume este adevărată sau falsă, ci trebuie să lăsăm alternativa nedecisă. Una este probabil mai adevărată decât cealaltă, dar ea nu este nici actual adevărată, nici actual falsă. Este de aceea limpede că nu este necesar ca, dintre o afirmaţie şi o negaţie, una să fie adevărată şi cealaltă falsă. Într-adevăr, la ceea ce este potenţial, nu actual, nu se aplică regula valabilă pentru ceea ce este actual, ci se aplică regula arătată mai sus”.

La prima vedere, avem de-a face cu o infirmare a principiului terţului exclus, cu o situaţie de excepţie în care acesta nu se aplică. Interpreţii se împart în două: unii afirmă că nu poate fi vorba de vreo infirmare a principiului terţului exclus, întrucât, la o citire

[1] Aristotel, *Despre interpretare*, 9, 19 a – 19 b.

mai atentă, se observă că Aristotel spune clar că bătălia navală pe mare cu necesitate are loc mâine sau nu are (una din două sigur se va întâmpla) şi că amândouă sunt doar posibile actual; alţii susţin că este realmente o infirmare a respectivului principiu, astfel că se deschide calea spre logici mai apropiate de stările de fapt – logicile polivalente, ce admit mai multe valori de adevăr (cel puţin trei). Cei ce fac distincţia între principiul bivalenţei şi cel al terţului exclus susţin că Aristotel îl neagă de fapt pe primul (deşi nu l-a formulat nicăieri, după ştiinţa noastră, aşa cum apare el în formă modernă), pentru a-l salva pe cel de al doilea: „Aristotel încearcă să aserteze legea terţului exclus negând în acelaşi timp principiul bivalenţei”[1].

Semnificaţia cea mai importantă a acestui capitol din *Despre interpretare* este, credem, alta: Aristotel, contrar opiniei lui Lukasievicz, dar şi a altora, deschide o poartă pe care va intra cu succes logica polivalentă (s-a spus chiar că el ar fi *sugerat* o a treia valoare de adevăr în acel capitol din *Despre interpretare*[2]), ceea ce înseamnă că logica tradiţională de sorginte aristotelică nu mai poate fi considerată o piedică în dezvoltarea logicii moderne, aşa cum s-a spus de multe ori. În realitate, se vede, mai multe tendinţe din logica modernă, nu doar aceasta, au fost anticipate de Stagirit.

La origine, însă, problema viitorilor contingenţi a fost o replică dată megaricilor care credeau că principiul non-contradicţiei se aplică pretutindeni şi oricând, că nu există potenţialitate, ci numai actualitate, că posibilul nu există, ci numai necesarul şi imposibilul, că posibilul, în fine, e doar o ficţiune filosofică.

9. Mai apropiat de zilele noastre, problema terţului exclus capătă o nouă amploare, datorită ivirii unor situaţii din matematică, dar şi din alte zone, când unele propoziţii nu puteau fi declarate nici adevărate, nici false, întrucât în oricare din cazuri se ajungea la contradicţii.

Logica bivalentă apărând ca nesatisfăcătoare din acest punct de vedere, rămânea soluţia elaborării unor logici polivalente. Astfel, se numeşte *logică polivalentă* orice

[1] William şi Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1966, p. 48. Pe larg despre această variantă, a se vedea Petre Bieltz, *Asupra controverselor terţului exclus*, în vol. „Probleme de logică”, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1977, p. 169-182.

[2] A.N. Prior, *Formal Logic*, Oxford, 1962, p. 240.

logică ce foloseşte mai mult de două valori de adevăr; ea poate fi numită şi *trivalentă* dacă foloseşte trei valori de adevăr, *tetravalentă* dacă foloseşte patru valori etc. Ele mai sunt cunoscute şi sub denumirea (conferită de Jan Lukasiewicz) de *logici ne-chrysipiene*, după numele filosofului antic Chrysippos, cel care a susţinut cu mai multă fervoare decât Aristotel principiul terţului exclus. Apariţia unor asemenea logici a fost comparată de Lukasiewicz cu descoperirea geometriilor neeuclidiene.

De asemenea, în cadrul logicii moderne s-au mai consacrat câteva denumiri: pentru logica cu două valori de adevăr, se foloseşte şi termenul de *logică bivalentă standard* sau, mai simplu, *logică standard*[1]. Logica polivalentă ce utilizează operatorii logicii bivalente standard se va numi *logică polivalentă standard*, iar cea care introduce operatori diferiţi de cei ai logicii standard se va numi *logică polivalentă non-standard*. De remarcat, ca o scurtă paranteză, că tautologiile din logicile cu mai multe valori (standard sau non-standard) sunt tautologii şi în logica standard, reciproca nefiind valabilă.

O altă distincţie terminologică operată în literatura de specialitate este aceea dintre logica modală şi logica polivalentă, deşi apariţia lor are la bază aceeaşi nevoie de extindere pe care nu o oferea aparent sau nu logica standard: în prima se consideră explicit modalităţile propoziţiilor (posibil, necesar, imposibil etc.) şi legăturile dintre ele, în cea de a doua, se ia în considerare faptul că o propoziţie poate avea mai mult de două valori de adevăr (altele, pe lângă adevărat şi fals), rezultând o logică în care studiul modalităţilor nu este din capul locului explicitat.

Jan Lukasiewicz[2] susţine că, pentru a fi o logică modală, un sistem formal de logică propoziţională trebuie să aibă printre conectivele lui doi operatori cu un singur argument, unul de posibilitate (să-l notăm cu Δ) şi unul de necesitate (notat cu Γ), aşa încât, dacă mai notăm cu N negaţia, să avem următoarele:

(i) Γp implică totdeauna p, dar nu şi invers

(ii) Γp nu este totdeauna falsă; deci $N\Gamma p$ nu este totdeauna adevărată, adică nu este o teoremă

[1] După R. Ackerman, *Introduction to many valued logics*, Routlege & Kegan Paul, London, New York, 1967, p. 15.

[2] Jan Lukasiewicz, *A system of modal logic*, în: „Journal of Computing Systems", vol. I, nr. 3, 1953, par. 1.

(iii) P implică totdeauna Δp, dar nu şi invers

(iv) Δp nu este totdeauna adevărată, astfel că nu e o teoremă

(v) Γp este echivalentă cu NΔNp

Lukasiewicz considera că toate logicile modale trebuie să fie polivalente, încercând să arate că modalităţile nu pot fi abordate într-un sistem de logică bivalentă, cel puţin din perspectiva demonstraţiei sale formale din acest sens care conducea la contradicţii.

Înainte de a discuta câteva teorii logice polivalente[1], este de menţionat faptul că dezvoltările logicii polivalente au fost posibile doar în interiorul logicii moderne: „(...) deşi logica generală (logica clasică, în terminologia folosită de noi până acum – n.n.) ajunge sub diferite forme la recunoaşterea existenţei unor propoziţii incerte sub aspectul valorii lor de adevăr (problematica terţului exclus, teoria clasică a propoziţiilor modale, raţionamentele plauzibile sau cele inductive), totuşi, datorită mijloacelor tehnice de care dispune, ea nu reuşeşte să constituie o teorie satisfăcătoare asupra problematicii probabilităţii. La nivelul logicii generale, unele dintre cele mai importante aspecte logice ale propoziţiilor probabile sunt trecute cu vederea, deşi rezultatele pe care le obţine pe linia unor deschideri spre o teorie filosofică asupra probabilităţii nu sunt deloc neglijabile. În schimb, logica simbolică (logica modernă[2], de asemenea în terminologia noastră de până acum – n.n.), beneficiind de metode de investigaţie mult mai eficiente, a reuşit, fără a renunţa total la perspectiva filosofică, să pătrundă mult mai adânc în dezvăluirea aspectelor logice ale propoziţiilor probabile şi ale inferenţelor la care acestea participă, reuşind să aducă o contribuţie esenţială (...) la teoria generală a probabilităţii”[3].

10. La baza cercetărilor de logică polivalentă stau contribuţiile logicianului polonez Jan Lukasiewicz.

---

[1] Cele modale vor face obiectul unei a doua părţi a acestui studiu.

[2] Se ştie, un termen generic pentru logica simbolică sau logica matematică, deşi şi aici pot apărea diferenţieri: vezi, de pildă, diferenţierea făcută de Nicholas Rescher redată şi de Alexandru Surdu în studiul *Perspectivele logicii moderne*, în vol. „Probleme de logică”, vol. VII, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1977, p. 183-190.

[3] Petre Bieltz, *Logici polivalente*, în vol. *Direcţii în logica contemporană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 100.

Logica bivalentă în general, clasică sau modernă, – susţinea Lukasiewicz – nu poate da seama de toate propoziţiile[1]. De pildă, propoziţia „Este posibil să fiu la Varşovia pe 21 decembrie", pronunţată azi, 30 noiembrie, să zicem, nu este nici necesară, nici adevărată sau falsă. Pentru astfel de propoziţii, trebuie introdusă o a treia valoare, anume *posibilul* (notată cu M, iar în matrici cu 1/2).

Astfel, negaţia (N) va avea următoarea matrice:

p	0	1/2	1
Np	1	1/2	0

Deci, dacă p este o propoziţie adevărată, atunci Np este o propoziţie falsă (dacă p = 1, atunci Np = 0); dacă p este o propoziţie posibilă, atunci Np este tot o propoziţie posibilă (dacă p = 1/2, atunci Np = 1/2); dacă p este o propoziţie falsă, atunci Np este o propoziţie adevărată (dacă p = 0, atunci Np = 1). Deosebirea importantă faţă de logica bivalentă constă în valoarea lui Mp: aici Mp are valoarea 1/2, iar NMp tot valoarea 1/2. Celelalte valori rămân ca în logica bivalentă. Tot aşa stau lucrurile şi în ce priveşte matricea implicaţiei (C):

C	0	1/2	1
0	1	1	1
1/2	1/2	1	1
1	0	1/2	1

Pentru valorile 0 şi 1 ale componentelor implicaţiei, valoarea implicaţiei este la fel ca în logica propoziţională bivalentă, fiind adevărată în toate cazurile, cu excepţia celui în care prima propoziţie este adevărată şi a doua falsă. În privinţa posibilului, în cazul în care prima componentă are valoarea posibil (1/2), iar a doua are valoarea fals, implicaţia are valoarea posibil (1/2); în cazul în care prima componentă are valoarea posibil (1/2), iar a doua posibil (1/2), implicaţia are valoarea adevărat (1) ş.a.m.d. Ceilalţi operatori – conjuncţia (K), disjuncţia (A) şi echivalenţa (E) – au următoarea caracterizare:

[1] După Anton Dumitriu, *Logica polivalentă*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1971, p. 173-184.

K	1	1/2	0
1	1	1/2	0
1/2	1/2	1/2	0
0	0	0	0

A	1	1/2	0
1	1	1	1
1/2	1	1/2	1/2
0	1	1/2	0

E	1	1/2	0
1	1	1/2	0
1/2	1/2	1	1/2
0	0	1/2	1

Definiţia posibilităţii este preluată de Lukasiewicz de la elevul său Alfred Tarski:

Mp = CNpp

ceea ce înseamnă: „p este posibil” este acelaşi lucru cu „dacă non-p, atunci p”. CNpp este falsă doar când p este falsă, în celelalte cazuri CNpp fiind adevărată:

M0 = 0
M1/2 = 1
M1 = 1

Necesitatea este definită astfel:

NMNp = NCpNp

ceea ce înseamnă „p este necesar” este acelaşi lucru cu „nu este adevărat că, dacă p, atunci non-p”.

Desigur, se pot construi logici cu patru valori, cu cinci, cu şase..., dar, pentru Lukasiewicz, două cazuri sunt interesante: cea cu trei valori şi cea cu o infinitate de valori.

11. Şi sistemul logicianului american C.I. Lewis (expus în lucrările *A survey of Symbolic Logic*, *Symbolic Logic*) reprezintă o logică polivalentă ce introduce posibilitatea ca nouă valoare de adevăr, dar sistemul implicaţiei stricte (cum l-a numit el însuşi) are o mai mare relevanţă din perspectiva noii sale definiri a implicaţiei (prin comparaţie cu implicaţia „materială” din sistemul lui Russell). Mai interesantă, pe palierul logicii polivalente, din punctul nostru de vedere, este logica intuiţionistă.

În logica intuiţionistă, referitor strict la domeniul matematicii transfinite, este suspectat din nou principiul terţului exclus, urmat de legea dublei negaţii şi, plecând de la acestea, demonstraţia indirectă (*reductio ad absurdum*). Este vorba doar despre faptul că principiile în discuţie nu sunt universal valabile şi nicidecum că ar fi false (de pildă, în domeniul transfinitului, nu putem verifica dacă o propoziţie este adevărată sau falsă pentru a putea preciza că o a treia posibilitate este exclusă, aşa cum cere *tertium non datur*). S-a văzut însă că şi în domeniul finitului sunt unele enunţuri imposibil de verificat, chiar dacă aici nu se poate vorbi de o infinitate de enunţuri de verificat. După L.E.J. Brouwer, logica trebuie să fie o teorie în care terţul exclus, dubla negaţie, reducerea la absurd şi formulele derivate din ele să nu fie tautologii. Astfel, logica matematică practicată în manieră logicistă conduce la paradoxe, întrucât ia în considerare principiul terţului exclus, or paradoxele apar tocmai datorită admiterii valabilităţii universale a legii terţului exclus. Contestarea acestei valabilităţi universale a terţului exclus devine una din tezele fundamentale ale doctrinei intuiţioniste[1]. (L.E.J. Brouwer admite însă că există sisteme finite în care principiul terţului exclus este valabil.)

[1] Vezi Alexandru Surdu, *Elemente de logică intuiţionistă*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1976, p. 19.

Brouwer a prezentat şi unele variante ale terţului exclus sau, mai precis, formulări ale unor aplicaţii matematice ale principiului în domenii mai mult sau mai puţin restrânse. Aşa, de pildă, este „principiul *simplu* al terţului exclus", legat de entităţile matematice şi proprietăţile lor[1]:

„Fiecare atribuire T a unei proprietăţi raportate la o entitate matematică poate fi judecată, adică poate fi demonstrată sau redusă la absurd".

Aici, *tertium non datur* e valabil doar când e vorba de *o anumită entitate* dată: dat fiind un număr real „r_1", pentru aserţiunea „r_1 este raţional" se poate dovedi fie adevărul, fie falsul. Repetăm, trebuie să fie vorba despre *un anumit* număr real, deoarece altfel aserţiunea e contradictorie.

Referitor la această orientare inedită pe scena logicii moderne, se poate spune că „obiectivul principal al intuiţionismului propriu-zis a fost şi a rămas profesarea unei matematici intuitive, pure, independentă de limbaj şi logică. Intuiţioniştii nu au fost însă adversari ai *logicii în genere*, ci numai ai logicii matematice în accepţie logicistă sau formalistă. Intuiţionistic vorbind, este cu totul îndreptăţită profesarea unei *logici simbolice*, adică a unei logici în formă de calcul, cu condiţia ca aceasta să nu fie aplicată la matematici, nici pentru *fundamentarea* (poziţia logicistă) şi nici pentru *construcţia* lor formală (poziţia formalistă), ci, dimpotrivă, *matematicile trebuie să constituie fundamentele logicii, să fie aplicate la logică*, după ce au fost construite intuitiv"[2].

Au fost elaborate, urmând aceste considerente, sisteme de logică intuiţionistă, dintre care cel mai cunoscut este cel polivalent al lui A. Heyting, care precizează totuşi că „matematica intuiţionistă este o activitate a gândirii pentru care orice limbaj, chiar şi cel formalist, nu este decât un mijloc auxiliar de comunicare. În principiu, este imposibilă construcţia unui sistem formal care să fie echivalent cu matematica intuiţionistă, căci

[1] L.E.J. Brouwer, On the significance of the principle of excluded middle in mathematics, especially in function theory, în: „From Frege to Gödel", Harvard University Press, 1967, p. 336.

[2] Alexandru Surdu, Elemente de logică intuiţionistă, p. 19.

posibilităţile gândirii nu pot fi reduse la un număr finit de reguli stabilite în prealabil”[1]. De asemenea, este de notat elaborarea, la noi, a unei logici a matematicii intuiţioniste, în forma unei teorii intuitive, neaxiomatică, ce respectă toate tezele intuiţioniste[2].

Cel mai cunoscut sistem de logică intuiţionistă, cel al lui A. Heyting, este inedit mai întâi prin faptul că variabilele şi constantele desemnează numai propoziţii matematice, şi apoi prin schimbarea semnelor obişnuite pentru operaţiile logice, sugerând că au altă semnificaţie decât cea formalistă, mai ales pentru că nu se pot defini unele prin altele. Sunt introduse trei valori de adevăr: adevărat (notat cu 0), fals (notat cu 1) şi încă una care reprezintă valoarea unei propoziţii ce nu poate fi falsă, dar al cărei adevăr nu poate fi dovedit (notată cu 2). Vom avea următoarele matrici pentru negaţie ($\neg$), implicaţie ($\supset$), conjuncţie ($\wedge$), disjuncţie ($\vee$):

a	0	1	2
$\neg a$	1	0	1

$a \supset b$	0	1	2
0	0	1	2
1	0	0	0
2	0	1	0

$a \wedge b$	0	1	2
0	0	1	2
1	1	1	1
2	2	1	2

$a \vee b$	0	1	2
0	0	0	0
1	0	1	2

[1] A. Heyting, *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, Sitzungsberichte der preussichen Akademie der Wissenschaften, 1930, p. 42, apud Alexandru Surdu, *Elemente de logică intuiţionistă*, p. 36.

[2] Construită de Alexandru Surdu şi expusă pe larg în *Elemente de logică intuiţionistă*, p. 45-98.

2 0 2 2

Cu ajutorul acestor matrici se poate respinge terţul exclus (a $\vee$ $\neg$a), care nu este o tautologie în logica intuiţionistă: dacă a ia valoarea 2, vom avea:

$2 \vee \neg 2 = 2 \vee 1 = 2$

La fel, şi dubla negaţie, tot pentru valoarea 2:

$\neg\neg 2 \supset 2 = \neg 1 \supset 2 = 0 \supset 2 = 2$

Deci, în acest sistem, dacă negăm de două ori o propoziţie nu se ajunge la o afirmaţie.

În fine, se mai poate aminti faptul că construcţia intuitivă din matematica intuiţionistă (asupra căreia noi nu am insistat aici) nu presupune „falsul real", adică nu pot fi construite „irealităţi". De aici porneşte F.C. Griss când spune că teoria intuiţiei a lui Brouwer nu presupune negaţia[1], în condiţiile în care în logica matematică negaţia este uneori identificată cu falsul. Se poate spune că, „într-adevăr, pornind de la datul senzorial şi făcând abstracţie de toate determinaţiile obiectelor, în afară de succesiunea lor, obţinem abstracul pozitiv, intuiţia de bază a matematicii"[2]. Astfel, în cadrul logicii intuiţioniste, negându-se valabilitatea universală a terţului exclus, se poate merge nu spre o logică polivalentă, ci spre ceea ce Octav Onicescu numeşte „logică cu o singură valoare", adică o logică a adevărului, unde nu încape falsul[3].

[1] F.C. Griss, *La mathematique intuitioniste sans negation*, Niuw Archief voor Wiskunde, (3), III, 1955, p. 135.

[2] Alexandru Surdu, *Neointuiţionismul*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1977, p. 166-167.

[3] Vezi Octav Onicescu, Principes de logique et de philosophie mathématique, Bucureşti, 1971.

FORMĂ SIMBOLICĂ ŞI UNITATE SINTETICĂ LA ERNST CASSIRER

CLAUDIU BACIU

Ernst Cassirer (1874-1945) poate fi considerat unul dintre ultimii mari umanişti ai secolului XX, un adevărat *uomo universale,* având în vedere imensa cuprindere a operei sale: el stăpâneşte cu aceeaşi precizie fizica einsteiniană şi filosofia hegeliană, cultura Renaşterii şi opera lui Goethe, istoria religiei şi istoria ştiinţei. Metoda lui este o sinteză între filosofia kantiană şi (aparent, în mod paradoxal) cea hegeliană pe de o parte şi gândirea structural-funcţionalistă a ştiinţei, pe de altă parte. Format în şcoala neokantianului H. Cohen şi considerat elevul cel mai bun al acestuia, el duce mai departe ideile lui Cohen, fiind considerat de aceea el însuşi un neokantian, este drept, de o factură specială. Acest neokantianism a fost de altfel şi motivul pentru care, în Europa cel puţin, Cassirer s-a aflat un timp într-un con de umbră. Interesul pentru opera lui a revenit pe măsură ce în ea au fost descoperite anticipări ale structuralismului şi postmodernismului.

Multe dintre cărţile sale par lucrări de istoria ideilor, simple prezentări ale operelor şi ideilor autorilor din trecut. În ciuda imensei sale erudiţii, Cassirer nu este însă doar un simplu istoric al ideilor, ci un gânditor original, la care apelul la trecut este mai degrabă, aşa cum o mărturiseşte el însuşi, un prilej de recunoaştere şi valorificare a contribuţiilor înaintaşilor săi la dezvoltarea unei anumite idei sau discipline. Oricărei probleme pe care o tratează, Cassirer încearcă mai întâi să-i traseze istoria şi să prezinte diferitele abordări pe care aceasta le-a cunoscut de-a lungul timpului. În acest fel, el reuşeşte nu doar să obţină o foarte bună prezentare a problemei în discuţie, dar şi să arate condiţionarea sa istorică, modul în care diferitele concepţii anterioare au influenţat starea sa actuală. Trebuie să subliniem această particularitate a metodei sale de lucru, care

corespunde concepţiei sale filosofice de ansamblu, filosofiei formelor simbolice. El însuşi se revendică într-o anumită măsură de la fenomenologia hegeliană, respectiv de la o „ştiinţă a experienţei conştiinţei”[1] (aşa cum suna primul titlu al celebrei lucrări hegeliene), aşadar de la o ştiinţă în care sunt prezentate experienţele pe care le traversează conştiinţa (spiritul uman, în sens larg) pentru a ajunge la stadiul în care se găseşte în prezent. Filosofiei formelor simbolice a lui Cassirer îi este specifică în mod *necesar* această dimensiune istorică, pentru că prin ea se reliefează tocmai desfăşurarea unitară a unei anumite forme simbolice. Istoricitatea rămâne aşadar şi la Cassirer (ca la Heidegger, de pildă) o trăsătură fundamentală a fiinţei umane. Această istoricitate pare însă paradoxală atunci când auzim că Ernst Cassirer este considerat un neokantian, pentru că este destul de greu să înţelegi cum preeminenţa ştiinţei şi a logicului (aşa cum era această preeminenţă interpretată de neokantianism în genere) poate fi aşezată pe aceeaşi treaptă şi se poate asocia cu istoricitatea omului.

Atunci când, la Davos, M. Heidegger îi reproşează lui Cassirer neokantianismul său, acest reproş porneşte de la ideea că acest curent de gândire interpretează opera lui Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, ca pe un simplu tratat de epistemologie, respectiv ca o lucrare menită să ofere doar o întemeiere pentru ştiinţa fizicii matematice a naturii. În continuarea acestei interpretări, neokantianismul ar considera, potrivit lui Heidegger, că singurul domeniu al culturii care poate fi privit ca fiind obiectul veritabil al filosofiei rămâne acest tip de ştiinţă: „Putem înţelege trăsătura comună a neokantianismului, spune Heidegger, doar reflectând asupra originii sale. Această origine semnifică situaţia jenantă în care se găseşte filosofia atunci când se confruntă cu întrebarea ce-i mai rămâne de făcut în ansamblul cunoaşterii. Tot ceea ce părea să-i rămână era tocmai această cunoaştere a ştiinţei, mai degrabă decât ceea ce este. Această perspectivă a determinat întreaga mişcare realizată sub lozinca «Înapoi la Kant». Kant era privit doar ca teoreticianul unei epistemologii matematico-fizice.”[2] Printr-o asemenea orientare a neokantianismului, înţelegem din cuvintele lui Heidegger, toate celelalte domenii ale

[1] G.W.Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Anmerkung der Redaktion), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 596.

[2] C.H. Hamburg, *A Cassirer-Heidegger Seminar*, în „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 25, No. 2 (Dec., 1964), p. 214.

culturii ar fi devalorizate ca simple jocuri gratuite ale spiritului. Cunoaşterea autentică s-ar concretiza numai în ştiinţă, iar modelul oricărui adevăr ar rămâne adevărul de tip ştiinţific, care este unul „universal" şi „necesar", precum la Kant. Răspunsul pe care-l dă Cassirer este însă extrem de sugestiv pentru poziţia lui: „Statutul ştiinţelor matematice ale naturii reprezintă numai o paradigmă pentru mine iar nu problema filosofică în totalitatea sa. Există totuşi un punct, asupra căruia Heidegger şi cu mine suntem de acord şi acesta este importanţa centrală a imaginaţiei productive la Kant. Am ajuns la această înţelegere prin lucrarea mea despre formele simbolice. Imaginaţia este relaţia oricărei gândiri cu intuiţia, o *synthesis speciosa*. Sinteza este capacitatea fundamentală a oricărei gândiri pure."[1] Aşadar, pentru Cassirer, problematica filosofiei depăşeşte sfera ştiinţelor matematice ale naturii, *chiar dacă ele reprezintă totuşi un model pentru filosofie*. Sensul în care însă se întâmplă acest lucru este redat de ultima afirmaţie citată care, credem noi, surprinde chiar esenţa concepţiei lui Cassirer. Pentru el, într-adevăr, *sinteza* este energia fundamentală a oricărei gândiri, problematica filosofiei fiind prin urmare cercetarea acestei „capacităţi fundamentale" de sinteză a spiritului uman *în toate domeniile sale de concretizare*. Acest program este, de altfel, în continuarea eforturilor lui H. Cohen. Tocmai de aceea, spune Cassirer, „nu consider dezvoltarea mea intelectuală ca fiind o dezertare de la programul lui Cohen"[2], care pentru el nici nu este doar un epistemolog. Sintetizând intenţiile lui Cohen de a cerceta acea „capacitate fundamentală a spiritului", intenţii pe care le va dezvolta el însuşi, Cassirer spune: „Trebuie să dovedim şi să elaborăm în mod complet primatul activităţii asupra posibilului, a elementului spiritual autonom asupra elementului sensibil de tip reic. Orice apel la ceva care este doar dat trebuie îndepărtat; în locul oricărei întemeieri în lucruri trebuie să punem pura întemeiere a conştiinţei cugetătoare, volitive, artistice şi religioase. Astfel, logica lui Cohen a devenit o logică a originii."[3] Cohen deja afirmase că înţelegerea activităţii conştiinţei nu trebuie restrânsă, aşa cum ar fi făcut-o Kant, doar la ştiinţele matematice ale naturii, iar unitatea conştiinţei, înţeleasă ca *unitate a conştiinţei culturale*, trebuie să devină obiectul de

[1] *Ibidem*.

[2] *Ibidem*.

[3] J. Habermas, *The German Idealism of the Jewish Philosophers*, în *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, edited by Ed. Mendieta, Cambridge, MIT Press, 2002, p. 42,

cercetare al filosofiei[1]. Cohen vedea unitatea conştiinţei, în sens kantian, ca o unitate *sintetică*, iar ideea unei unităţi culturale a conştiinţei înseamnă la el faptul că întreaga cultură umană este produsul actului sintetic al conştiinţei şi trebuie cercetată ca o concretizare a acestuia. Ce înseamnă însă această unitate sintetică a conştiinţei, respectiv conceptul de „sinteză", care era considerată de Cassirer drept capacitatea fundamentală a gândirii pure, a spiritului?

Acest concept provine din filosofia kantiană, unde joacă rolul unei adevărate chei de boltă a întregului sistem kantian. Se ştie că filosofia kantiană distinge între lucrul în sine şi fenomen, iar pe temeiul acestei distincţii conceptul de cunoaştere cu care operează Kant este unul valabil numai pentru fenomene: noi cunoaştem fenomenul, nu însă şi lucrul în sine. Cunoaşterea, la rândul ei, presupune o materie a cunoaşterii (senzaţiile) şi o formă a cunoaşterii (conceptele). În sensul cel mai general, activitatea conceptuală este pentru Kant o activitate de ordonare a „diversului intuiţiilor". Această activitate de ordonare presupune însă un criteriu, un mijloc de operare, prin care din diversul nedeterminat al intuiţilor sunt compuse reprezentările noastre, care alcătuiesc astfel întotdeauna o *unitate*, ele nu apar în interiorul conştiinţei într-o manieră haotică. Această compunere este rezultatul unei duble activităţi a sufletului uman: a) a imaginaţiei productive, cea care aşează intuiţiile noastre în diferitele raporturi concrete unele cu altele, aşa cum vedem acest lucru în experienţa noastră curentă; şi b) a intelectului, care asigură înţelesul acestor reprezentări. „Înţelesul" reprezentărilor noastre este conceptul, iar acesta este de fapt o funcţie, adică rezultatul unei activităţi de aducere a mai multor reprezentări *sub* una comună: „Toate intuiţiile, spune Kant, ca sensibile, se întemeiază pe afecţiuni, iar conceptele pe funcţii. Înţeleg însă prin funcţie unitatea acţiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună."[2] Se poate spune că autorul celor trei *Critici* este cel care introduce în tradiţia filosofică termenul de „funcţie". Funcţia este însă doar unul dintre aspectele activităţii spiritului uman. Celălalt, corelat cu el, este sinteza. Iată cum descrie Kant acest dublet: „Dar prin *sinteză* înţeleg, în sensul cel mai general al acestui

[1] A. Görland, *Index zu Hermann Cohens Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, Verlag von Bruno Cassirer, 1906, p. 15.

[2] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure,* traducere de N. Bagdasar şi E. Moisuc, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1969, p. 102-103.

cuvânt, acţiunea de a adăuga unele la altele diverse rerpezentări şi de a concepe diversitatea lor într-o cunoştinţă. [...] Sinteza în genere este, aşa cum vom vedea mai târziu, simplul efect al imaginaţiei, al unei funcţii oarbe, dar indispensabile a sufletului, fără care nu am avea niciodată şi niciunde o cunoaştere, dar de care numai rareori suntem conştienţi. Dar a aduce această sinteză la concepte este o funcţie care aparţine intelectului şi prin care el ne procură mai întâi cunoştinţă în înţelesul propriu al acestui cuvânt."[1]

Sinteza, aşadar, ca procedeu al imaginaţiei (productive), combină imagini, alcătuieşte din diverse reprezentări o nouă reprezentare, de pildă, dintr-o succesiune de percepţii ale unui munte imaginea intuitivă *unică* a muntelui. Funcţia intelectului este însă aceea prin care această diversitate este *recunoscută* şi înţeleasă ca alcătuind un singur obiect, muntele. De aceea, considerând cunoaşterea umană ca un proces de continuă aducere a mai multor reprezentări sub una comună, respectiv ca o activitate funcţională care nu poate să aparţină *decât* omului, respectiv intelectului uman, Kant poate afirma că raţiunea umană nu este un simplu elev al naturii (aşa cum s-ar părea atunci când ne gândim că cunoaştem doar ceea ce ni se arată), ci un judecător al acesteia: „Raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoarea de legi, şi în cealaltă experimentul, pe care şi l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el li le pune."[2] Acest concept de cunoaştere exclude astfel ideea de simplă oglindire, exclude interpretarea cunoaşterii ca o activitate de reflectare a exteriorului în interiorul omului. Cunoaşterea umană nu este o reflectare, ci o construcţie. Totuşi, ea nu este o construcţie *arbitrară*.

În discursul din *Critica raţiunii pure* se acordă, fără îndoială, un loc privilegiat ştiinţei matematice a naturii, respectiv fizicii newtoniene. Acest lucru nu este însă întâmplător. Comparând metafizica cu alte discipline ce pretind că realizează o cunoaştere a realităţii, Kant observă că în metafizică avem de-a face cu un dezacord, în timp ce în ştiinţe, dimpotrivă, avem de-a face cu un acord al cercetătorilor aparţinând acelor ştiinţe. Fiind el însuşi un iubitor al metafizicii, interesul lui Kant pentru ştiinţe

[1] *Ibidem*, p. 109.

[2] *Ibidem*, p. 22.

provine din intenţia sa de a descoperi ce anume face posibil acest acord, pentru a aplica ulterior această condiţie de posibilitate şi în domeniul metafizicii. Iar acordul respectiv înseamnă că toate cunoştinţele ştiinţifice au un caracter „universal" (sunt admise de toţi) şi „necesar" (admiterea lor ca fiind adevărată este rezultatul unei constrângeri raţionale, de la care nimeni nu se poate sustrage). Construcţia kantiană are aşadar, într-adevăr, la bază *faptul* ştiinţei newtoniene (asociat, desigur, matematicii), precum şi disciplina logicii, care în istoria sa milenară nu a cunoscut transformări majore. Cunoaşterea este pentru Kant o cunoaştere veritabilă, abia în momentul în care ea a reuşit să intre „pe drumul sigur al unei ştiinţe"[1]. Or, asemenea discipline erau pe vremea sa doar fizica newtoniană, matematica şi logica. Caracterul lor ştiinţific consta în caracterul lor deductiv. Acest caracter deductiv este explicat de Kant ca fundamentându-se într-o structură transcendentală a intelectului (intuiţii pure şi categorii), care sunt aplicate în aceste discipline, determinând de la bun început obiectul şi trasând astfel orizontul în care el trebuie cercetat. Faptul că logica nu a mai cunoscut completări majore din antichitate, îl face pe Kant să creadă că funcţiile supreme ale intelectului, pe care el le va identifica cu categoriile, sunt date de tipurile de judecăţi pe care le-a descoperit deja Aristotel. Şi asta pentru că în aceste judecăţi avem de-a face cu o sinteză a mai multor reprezentări sub una comună. Kant se crede astfel îndreptăţit să afirme că există o structură *imuabilă* a cunoaşterii, o *raţiune pură universală*, prezentă în toţi oamenii. Cunoaşterea de sine a acestei raţiuni nu are loc în mod nemijlocit, ci numai prin activitatea sa: raţiunea se descoperă pe sine în adevărata sa identitate pe de o parte prin erorile sale, iar pe de altă parte prin ştiinţele pe care reuşeşte să le dezvolte de-a lungul timpului. Abia prin reflecţia asupra acestor ştiinţe raţiunea înţelege despre sine că este o facultate a priori, care deţine anumite principii „înnăscute" cu ajutorul cărora ea uneşte (sintetizează) tot ceea ce vine din afară, tot ceea ce îi pune la dispoziţie sensibilitatea. Numai întrucât există asemenea principii „înnăscute" sau a priori care determină un anumit tip de sinteză a diversului intuitiv îşi poate Kant explica posibilitatea predicţiilor ştiinţifice: aceste predicţii nu sunt altceva decât recunoaşterea sintezei operate permanent de intelect şi de imaginaţie, doar că la un nivel inconştient. Orice judecată ştiinţifică nu face astfel decât să exprime explicit operaţiile inconştiente ale spiritului. Iar descoperirea „drumului sigur al unei

[1] *Ibidem*, p. 22.

ştiinţe", respectiv a acelor operaţii ale spiritului, are loc prin intermediul istoriei, adică prin activităţi de încercare şi eşec, aşa cum se întâmplă în toate acţiunile umane. Istoricitatea fiinţei umane este astfel o componentă importantă şi a concepţiei kantiene.

Şi pentru Cassirer, aşa cum am văzut, ideea sintezei kantiene cât şi aceea a funcţiei (intelectului) rămân noţiuni fundamentale. De fapt, cele două, dat fiind faptul că reprezintă aspecte diferite ale unui acelaşi act, sunt adeseori folosite, chiar de Kant, ca noţiuni interjanjabile. Şi pentru Cassirer, cunoaşterea are un caracter funcţional, constă cu alte cuvinte în aducerea unui divers de reprezentări sub o reprezentare comună. Spre deosebire de Kant, această activitate nu exprimă însă operaţiile inconştiente ale spiritului, ci mai degrabă este o activitate prin care obiectul însuşi este creat. În lucrarea sa *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* Cassirer introduce o distincţie care va deveni fundamentală pentru întreg secolul XX. Această lucrare este dedicată constituirii conceptelor noastre, atât ale celor din domeniul ştiinţelor cât şi ale celor empirice. Cassirer porneşte de la prezentarea modului în care era explicată de către Aristotel această constituire: conceptele noastre reprezintă reflectarea asemănărilor existente în realitate. „Pentru Aristotel, cel puţin, conceptul nu mai este doar o schemă subiectivă în care noi reunim elementele comune ale unui grup oarecare de lucruri. Această selecţie a ceea ce este comun ar rămâne un simplu joc de reprezentări dacă la baza lui nu s-ar afla ideea că ceea ce se obţine astfel este de asemenea *forma* reală care asigură conexiunea cauzală şi teleologică a lucrurilor concrete. Aspectele comune reale şi ultime ale lucrurilor sunt de asemenea forţele creative din care ele apar şi potrivit cărora ele se configurează. Procesul de comparare a lucrurilor şi de clasificare a lor potrivit unor criterii de corespondenţă, aşa cum se exprimă mai întâi acest lucru în limbă, nu conduce la ceva nedefinit ci, atunci când este realizat cum trebuie, la stabilirea conceptelor despre esenţele reale. Gândirea doar izolează tipul de specie care este conţinut ca factor activ în realitatea concretă şi oferă diferitelor forme concrete modelul general. Specia biologică semnifică deopotrivă scopul spre care tinde forma de viaţă individuală, cât şi forţa imanentă care coordonează dezvoltarea sa. Forma logică a constituirii conceptelor şi a definiţiei poate fi stabilită doar din perspectiva acestor relaţii fundamentale ale realului. Determinarea conceptului pornind de la genul proxim şi diferenţa specifică redă procesul prin care substanţa reală se desfăşoară succesiv în modurile sale specifice de a fi. Astfel,

această categorie a *substanţei* este aceea la care teoriile pur logice ale lui Aristotel se raportează permanent. Sistemul ştiinţific complet al definiţiilor ştiinţifice ar fi deopotrivă expresia completă a forţelor substanţiale care stăpânesc realitatea."[1] Aşadar, pentru Aristotel, a cărui concepţie ontologică se va menţine până la sfârşitul Evului mediu, conceptele noastre reflectă substanţele reale, acele substanţe care sunt cu adevărat *in re*. Între cunoaştere şi realitate nu există o barieră insurmontabilă precum la Kant. Această înţelegere a cunoaşterii a făcut ca ştiinţa antică şi medievală să aibă un caracter preponderent calitativ, spre deosebire de ştiinţa modernă, care are unul cantitativ. Ştiinţa antică şi medievală tind să surprindă substanţele din lucruri, iar nu relaţiile dintre ele. Ba chiar matematica, ştiinţa acestor relaţii, era considerată un instrument care împiedică o asemenea sesizare de către Aristotel.

Cu toate acestea, în matematică şi în geometrie avem de-a face cu un alt tip de formare a conceptelor. Conceptele matematice nu reflectă realităţi exterioare, nici numărul, nici formele geometrice neputând fi considerate asemenea reflectări. În matematică avem de-a face, dimpotrivă, cu o punere (*Setzung*) a conceptelor, cu o creare a conceptelor. Şi acelaşi lucru se întâmplă în întreaga ştiinţă modernă a naturii. Această ştiinţă, care se desprinde cu greu de sub dominaţia concepţiei substanţialiste, a unei înţelegeri de sine ca o cunoaştere a substanţelor reale, pune la baza întreprinderii sale anumite construcţii conceptuale, cu ajutorul cărora ea va cerceta ulterior realitatea. Prin aceste concepte fundamentale, puse de omul de ştiinţă, are loc o *selecţie* a trăsăturilor realităţii care urmează să fie cercetate. În toate ştiinţele are loc o asemenea selecţie, argumentează Cassirer, ba mai mult, ea are loc chiar la nivelul percepţiei noastre cotidiene. Astfel că în toate activităţile noastre noi „întâlnim" realitatea pornind de la conceptul prealabil a ceea ce urmează să întâlnim. Acesta este noul model *funcţional* de înţelegere a cunoaşterii pe care-l susţine Cassirer, un model în care realitatea ne este dată în funcţie de conceptul pe care îl deţinem dinainte despre ea: „ Fără un asemenea proces de aranjare în serii, fără inventarierea diferitelor momente nu ar putea apărea conştiinţa conexiunii lor generice şi astfel conceptul abstract. Această trecere de la un membru la altul presupune însă în mod evident un principiu potrivit căruia ea se realizează şi prin

[1] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, Verlag von Bruno Cassirer 1910, p. 9.

care se stabileşte forma de dependenţă care există între un membru oarecare şi membrul succesiv. Astfel, şi din acest punct de vedere se vădeşte că orice constituire a unor concepte este legată de o anumită formă de alcătuire a unor serii."[1] „Conexiunea membrilor seriei se realizează de fiecare dată pe baza unei anumite legi generale de ordonare, conform căreia se stabileşte o regulă completă de succesiune. Ceea ce uneşte elementele a, b, c,... ale unei serii nu este la rândul său un element nou, care să fie contopit cu ele în mod obiectiv, ci este regula progresiei însăşi, care rămâne aceeaşi indiferent de membrul în care ea se exprimă. Funcţia F(a,b), F (b,c),... care stabileşte tipul de dependenţă dintre membrii succesivi, nu poate fi în mod evident, la rândul ei, prezentată ca un membru din interiorul seriei care apare şi se dezvoltă conform acelei funcţii."[2] Şi în sfârşit: „Căci orice funcţie prezintă o lege universală, care, în virtutea valorilor succesive pe care le poate lua variabila, cuprinde sub sine deopotrivă toate cazurile particulare pentru care ea este valabilă. Dacă se recunoaşte acest lucru, pentru logică se deschide un domeniu de cercetare cu totul nou. Logicii bazate pe concepte-gen, care, aşa cum am văzut, exprimă punctul de vedere şi dominaţia conceptului de substanţă, i se opune acum *logica conceptului matematic de funcţie*. Domeniul de aplicare al acestei forme de logică nu este restrâns doar la matematică. Dimpotrivă, ea se extinde şi asupra domeniului cunoaşterii naturii: pentru că conceptul de funcţie conţine în sine deopotrivă schema generală şi modelul după care conceptul modern al naturii s-a configurat în cursul dezvoltării sale istorice progresive."[3]

Transformarea pe care o vedem astfel în concepţia lui Cassirer privind funcţia în raport cu aceea a lui Kant constă în faptul că funcţia nu mai reprezintă conştientizarea conceptuală a unei activităţii „inconştiente" a spiritului, ci este un proces care nu mai este tratat în raport cu nici un fel de fundal exterior lui: „Aşadar, spune Cassirer, în interiorul perspectivei critice, nu putem concluziona pornind de la unitatea pre-existentă sau presupusă dinainte a unui *substrat* metafizic sau psihologic cu privire la unitatea *funcţiei*, şi nici nu o putem întemeia pe aceasta din urmă în prima, ci trebuie să pornim exclusiv de la funcţia însăşi. Dacă se descoperă în ea, în ciuda tuturor modificărilor diferitelor

[1] *Ibidem*, p. 19.

[2] *Ibidem*, p. 21-22.

[3] *Ibidem*, p. 27.

motive, o «formă internă» relativ stabilă, atunci nu vom concluziona pornind de la ea asupra unei unităţi substanţiale a spiritului, ci această unitate va fi pentru noi, tocmai prin aceasta, constituită şi desemnată. Unitatea apare, cu alte cuvinte, nu ca un temei, ci doar ca o altă expresie a acestei determinări formale. Aceasta trebuie să poată fi concepută ca o determinare pur imanentă, fără ca astfel noi să trebuiască să răspundem la întrebarea cu privire la temeiurile ei, fie transcendente sau empirice.“[1] Dacă raportăm concepţia kantiană la concepţia substanţialistă a lui Aristotel, putem spune că substanţialismul acestuia din urmă a fost la Kant interiorizat, că „substanţele” deşi nu mai sunt *in re*, ci numai *in mente*, sunt privite ca având o oarecare existenţă separată de cunoaşterea realizată, şi anume în sfera acţiunilor inconştiente ale spiritului. De aceea şi poate Kant să reformuleze formula adevărului ca adecvare, în sensul adecvării cunoaşterii la actele inconştiente ale spiritului: „[...] noi cunoaştem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înşine punem în ele”[2] Dar ceea ce punem în ele, sunt condiţiile însele ale unei experienţe în general, condiţiile care fac posibilă relaţia noastră cu obiectele: „Condiţiile *posibilităţii experienţei* în genere sunt în acelaşi timp condiţii ale *posibilităţii obiectelor experienţei* şi de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică a priori.”[3]

Kant interiorizează condiţiile de posibilitate ale obiectelor, însă admite existenţa unui subiect uman care are o structură transcendentală (ansamblul condiţiilor care fac posibile experienţa noastră cu obiectele) universală. Pentru Cassirer, o asemenea structură nu mai există. Un subiect uman universal presupune o manieră universală de formare a conceptelor, şi anume prin simpla sesizare a asemănărilor dintre ele. Kant admite în continuare că noi *ajungem în posesia* conceptelor noastre în maniera explicată de Locke, pornind de la impresiile cele mai simple şi ajungând, printr-o abstractizare treptată, la conceptele cele mai generale: „O astfel de investigare a primelor străduinţe ale facultăţii noastre de cunoaştere, pentru a ne ridica de la percepţii particulare la concepte generale, prezintă fără îndoială o mare utilitate, şi o datorăm renumitului Locke, care cel dintâi i-a

[1] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* Zweiter Teil, *Das mythische Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 17.

[2] Imm. Kant, *Op. cit.*, p. 25.

[3] *Ibidem*, p. 187.

deschis calea."[1] Ce-i drept, această manieră nu explică valabilitatea obiectivă a conceptelor noastre, însă explică istoria lor, este astfel numai o *questio facti*, o explicare a posesiunii[2] lor. Schimbând perspectiva, Cassirer renunţă la premisa kantiană a primatului *experienţei nereflectate*, a existenţei unei experienţe despre obiecte, experienţă care trebuie mai întâi să ne fie dată pentru a putea ulterior reflecta asupra ei şi a ne forma conceptele despre obiectele din interiorul ei. Argumentul lui, după cum am văzut, este acela că nici o ştiinţă, adică nici o cunoaştere „veritabilă" nu procedează în acest fel, ci dimpotrivă, prin faptul că ea pune, instituie anumite concepte, ea îşi şi deschide un anumit orizont obiectual, un anumit plan de obiecte *care nu existau anterior şi independent de conceptul respectiv*: „Lucrul individual nu este pentru fizician nimic altceva decât un sistem de constante fizice; în afara acestor constante fizicianul nu posedă nici o posibilitate şi nici un instrument de a caracteriza caracterul specific al obiectului său."[3] Orice ştiinţă, prin principiile sale fundamentale *creează* un domeniu de obiecte pe care îl va cerceta în cursul dezvoltării sale. Aceste principii nu mai sunt, ca şi la Kant, condiţii ale unei experienţe universale, ci ale unei experienţe speciale, experienţa (adică relaţia cu obiectele) particulară a ştiinţei în cauză, care nu este reductibilă la nici un fel de altă experienţă. În acest sens, chiar termenul de fenomen se schimbă: fenomenele nu mai sunt obiectele determinate intelectual şi conceptual în general, pe care le găsim în toate experienţele noastre, ci fiecare domeniu ştiinţific are de-a face cu un tip special de fenomene. Prin intermediul principiilor şi al conceptelor sale, o ştiinţă creează o reţea prin care ea îşi creează propriile fenomene, adică propriile obiecte care sunt gândite şi descrise pornind de la acele principii: „Numai întrucât ştiinţa renunţă să mai ofere o imagine directă, senzorială a realităţii, ea poate prezenta această realitate ca o conexiune necesară de temeiuri şi consecinţe. Numai întrucât depăşeşte cercul a ceea ce este dat, ştiinţa îşi poate procura instrumentul intelectual pentru a prezenta legitatea a ceea ce este dat. Căci momentele pe care se sprijină ordinea legică a percepţiilor, nu apar niciodată ca nişte componente individuale în percepţie. Dacă sensul ştiinţei naturii ar consta în faptul de a repeta pur şi simplu realitatea care este dată în senzaţiile concrete, aceasta ar fi, într-

[1] *Ibidem*, p.118.

[2] *Ibidem*, p. 118.

[3] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ed. cit., p. 196.

adevăr, un efort zadarnic şi inutil: căci ce fel de copie, oricât de perfectă, ar putea egala în privinţa exactităţii şi a siguranţei originalul? Cunoaşterea nu are nevoie de o asemenea dublare, care ar lăsa neschimbată *forma logică* în care ni se prezintă percepţiile noastre. În loc să-şi imagineze o nouă existenţă în spatele lumii percepţiilor, care, cu toate acestea, ar fi construită numai din materialul senzaţiei, ştiinţa se mulţumeşte să construiască schemele intelectuale universal valabile, în care trebuie să poată fi prezentate complet relaţiile şi conexiunile percepţiilor. Atomul şi eterul, masa şi forţa nu sunt decât exemple ale unor asemenea scheme şi îşi îndeplinesc scopul cu atât mai bine cu cât mai puţin păstrează ele în interiorul lor din conţinutul percepţiei directe."[1]

Întrucât ştiinţa gândeşte orice obiect pornind de la principiile şi schemele sale de bază, inducţia, care este procedeul fundamental al ştiinţei nu generalizează într-o manieră nepermisă şi incomprehensibilă, ea nu este o extindere, o generalizare a unor date particulare, observabile la început la un număr redus de cazuri, pentru o clasă întreagă. Orice inducţie, spune Cassirer, are la bază conceperea într-un anumit fel a „cazului individual", cu alte cuvinte, de la bun început inducţia proiectează în cazul individual un conţinut care-l depăşeşte radical, transformându-l într-un exponent al unei reguli ideale. Adăugarea prin observaţie empirică a unor noi cazuri concrete nu face altceva decât să adeverească regula, existentă de la bun început în gândirea cercetătorului, iar nu aceste cazuri ar conduce pur şi simplu treptat la sesizarea regulii: „Actul logic al «integrării», care, aşa cum s-a arătat, este prezent şi activ deja în orice judecată inductivă autentică, nu mai conţine astfel nici un paradox şi nici o dificultate interioară: generalizarea de la individual la universal, care pare să aibă loc aici, este posibilă întrucât raportarea la întreg nu numai că nu era exclusă de la bun început în cazul individual, ci dimpotrivă, era reţinută, având nevoie doar de o explicitare conceptuală separată."[2] Astfel, toate obiectele cu care are de-a face o anumită ştiinţă nu sunt doar fenomene – concept care accentuează numai diferenţa dintre conţinutul cunoaşterii (care doar „apare", aşa cum spune conceptul) şi realitate –, ci sunt „simboluri", adică entităţi care există întrucât exprimă o regulă imanentă: „Fiecare element individual al experienţei posedă astfel un caracter simbolic, în măsura în care prin el este pusă şi avută în vedere legea întregului care

[1] *Ibidem*, p. 217-218.

[2] *Ibidem*, p. 329.

cuprinde totalitatea acelor elemente. Concretul apare ca o diferenţială care nu poate fi înţeleasă şi determinată complet fără referinţa la integrala sa."[1] Orice ştiinţă generează astfel un câmp simbolic propriu, ba mai mult, omul, prin întreaga sa activitate şi viaţă este, aşa cum va spune Cassirer mai târziu, un *animal symbolicum*[2], cu alte cuvinte, în fiecare compartiment al activităţii sale el întâlneşte obiectele *numai* întrucât le-a pus deja la bază o anumită formulă, o anumită schemă de înţelegere, un anumit sens, le gândeşte într-un anumit mod. De aceea, existenţa unui strat al experienţei care să premeargă gândirea şi instrumentul acesteia, judecata, este respinsă de Cassirer: „Faptul că pentru noi nu există nici un conţinut al conştiinţei care să nu fi fost configurat şi structurat conform anumitor relaţii, dovedeşte că procesul perceperii nu poate fi separat de cel al judecăţii."[3] Ajungând la ideea că percepţia, actul elementar al psihicului uman, este impregnată de un caracter simbolizator, pe de o parte, şi la ideea că diferitele ştiinţe au *fiecare* o abordare simbolică proprie, ireductibilă, a obiectului lor (aşadar că există o *pluralitate* ireductibilă de acte simbolizatoare), Cassirer este în măsură să generalizeze această idee a caracterului simbolic şi să conceapă omul în general ca o fiinţă simbolică, ca o fiinţă care, prin tot ceea ce întreprinde, proiectează în jurul său o reţea de sine stătătoare de semnificaţii. El nu dezvoltă această idee în lucrarea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, dar mărturiseşte că a ajuns la ea în timp ce lucra la această carte[4].

Concretizarea ideii amintite anterior o găsim în ceea ce avea să fie opera sistematică a lui Cassirer, expresia concepţiei sale filosofice, avem în vedere cele trei volume ale *Filosofiei formelor simbolice*. La începutul primului volum, Cassirer spune că proiectul început în lucrarea despre conceptul de substanţă şi cel de funcţie se cerea dus mai departe, în sensul că trebuia prezentat nu doar modul în care activitatea simbolică a omului se desfăşoară în ştiinţele naturii, ceea ce făcuse el în acea lucrare, dar şi în alte domenii ale existenţei umane. Trebuia, cu alte cuvinte, cercetate diferitele modalităţi prin

---

[1] *Ibidem*, p. 399.

[2] E. Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, trad. rom. de C. Coşman, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1994, p. 45.

[3] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ed. cit., p. 453.

[4] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil, *Die Sprache*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. V.

care omul întâlneşte „lumea” şi articularea lor. De asemenea, se cerea prezentarea specificităţii lor şi a ireductibilităţii lor la alte facultăţi ale spiritului.

În sens general, „printr-o formă simbolică, trebuie să înţelegem orice capacitate a spiritului prin care un conţinut mental de semnificaţie este asociat unui semn concret, senzorial şi făcut să adere intern la el.”[1] Termenul de „formă simbolică” are trei semnificaţii în filosofia lui Cassirer. În primul rând, el are în vedere „relaţia simbolică”, cu alte cuvinte relaţia care se stabileşte între simbolurile specifice unui domeniu, Cassirer vorbind în acest sens de existenţa unui „concept simbolic”, a unei „funcţii simbolice”, sau pur şi simplu a „simbolicului” (*das Symbolische*). Un alt sens al termenului în discuţie se referă la marile domenii ale culturii în care se concretizează aceste relaţii simbolice: mitul, arta, religia, limba şi ştiinţa. În sfârşit, „forma simbolică” se referă la categoriile gândirii (spaţiu, timp, cauză, număr etc.), categorii care dobândesc o constituţie specifică în fiecare dintre domeniile culturii amintite anterior[2]. Am văzut anterior că simbolul este conceput în sensul în care este întrebuinţat acest termen în ştiinţe, respectiv ca un semn care stă într-o relaţie predefinită cu un ansamblu de semne. Simbolul nu este atât un semn care stă în legătură cu un real pe care-l înlocuieşte, ci este un semn care îşi dobândeşte semnificaţia numai datorită relaţiei sale intrinseci cu un ansamblu de semne din care face parte. Pentru Cassirer este valabilă afirmaţia lui Husserl, potrivit căreia semnificarea nu este un tip de existenţă care semnifică în sensul unei indicări spre un lucru[3]. Prin urmare, semnul însuşi nu există prin el însuşi, ci este produs de o lege de generare, de un „principiu generativ” care produce acel ansamblu de semne din care face parte orice simbol particular. Aceste principiu generativ care este însăşi „funcţia simbolică” stă la baza constituirii marilor domenii ale culturii. Însă fiecare domeniu al culturii cunoaşte o funcţie simbolică specifică, o lege de generare proprie[4]. Numai din punct de vedere formal se poate vorbi despre o universalitate a funcţiei simbolice, cu alte cuvinte doar

---

[1] E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 175.

[2] C.H. Hamburg, *Cassirer's Conception of Philosophy*, în P. A. Schilpp (Ed.) *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston, Illinos, The Library of Living Philosophers, Inc., 1949, p. 77.

[3] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, Halle, Max Niemeyer, 1901, p. 23,

[4] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil, *Die Sprache*, ed. cit., p. 12.

întrucât toate domeniile culturii presupun existenţa unui act oarecare de relaţionare a conţinuturilor lor, însă actul de relaţionare dintr-un domeniu este cu totul diferit de actul de relaţionare al unui alt domeniu, ceea ce face ca aceste domenii să fie absolut ireductibile unele la altele. Astfel, limba nu este reductibilă la simpla transformare în sunet lingvistic a unei reacţii emoţionale faţă de realitate. Chiar dacă ea este şi acest lucru, faptul că omul, în acest stadiu iniţial al dezvoltării sale, reacţionează emoţional *diferit* faţă de diferitele aspecte ale realităţii, dovedeşte existenţa unei activităţi de selecţie în raport cu conţinuturile realităţii, selecţie care, pentru Cassirer, nu este posibilă, aşa cum am văzut, decât în prezenţa unei funcţii. Tot astfel, conţinuturile mitului nu sunt reductibile nici la limbaj (aşa cum vroia o anumită direcţie de interpretare a originii miturilor), nici la alte facultăţi ale spiritului uman. Mitul este produsul unei activităţi simbolice autonome. Astfel, filosofia formelor simbolice, spune Cassirer, „nu caută, categoriile conştiinţei obiectuale doar în sfera teoretic-intelectuală, ci porneşte de la premisa că astfel de categorii trebuie să acţioneze pretutindeni acolo unde, în general, din haosul impresiilor se formează un cosmos, o «imagine despre lume» caracteristică şi tipică. Fiecare asemenea imagine despre lume este posibilă doar prin acte specifice de obiectivare, de transformare a «impresiilor» simple în «reprezentări» determinate şi modelate în sine."[1]

Relaţia unui simbol concret (a unui conţinut simbolic oarecare) faţă de realitate este mediată prin urmare întotdeauna de principiul generativ al domeniului din care face parte acel simbol, principiu care realizează sinteza tuturor „impresiilor" noastre. „Indicarea" lucrului real este posibilă numai pe baza acestei medieri. De aceea, lucrul „real" indicat este de la bun început un exponent al funcţiei simbolice, iar nu un existent de sine stătător.

După cum am văzut, mitul este şi el o „formă simbolică". Ca urmare, gândirea mitică nu poate să fie o simplă reflectare „deformată" a unei realităţi existente în sine, ea nu poate fi expresia unei atitudini de frică a omului în faţa realităţii sau expresia unei raţionalităţi care nu dispune încă de mijloace suficiente (moduri în care a fost adeseori interpretată originea miturilor). Asemenea interpretări ar reduce mitul la alte facultăţi ale omului, răpindu-i specificitatea. Cassirer consideră că prin abordarea sa el oferă nu o

[1] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* Zweiter Teil, *Das mythische Denken*, ed. cit., p. 39.

interpretare antropologică a mitului, ci o „teorie filosofică" a acestuia[1]. Pornind de la distincţia kantiană dintre *questio juri* şi *questio facti*, am putea spune că pentru Cassirer teoria filosofică a mitului explică în ce rezidă *conţinutul de adevăr* al acestuia, în vreme ce interpretarea antropologică încearcă să arate cum au apărut diferitele reprezentări mitice pornind de la o structură generală a facultăţilor omului (şi de la presupoziţia unei naturi imuabile a omului de-a lungul istoriei).

Dimensiunea simbolică nu înseamnă doar formarea unei unităţi funcţionale de semnificaţii, ci este şi un proces de *obiectivare*. Termenul de „obiectivare" provine din epoca idealismului german. Îl întâlnim la Goethe, la Fichte, dar mai ales la Hegel. Aici se vorbeşte despre o obiectivare a spiritului, despre faptul că spiritul care are o existenţă în sine se obiectivează prin creaţiile sale, respectiv prin activitatea sa. În filosofia lui Cassirer, unde nu există ipoteza unui asemenea spirit în sine, obiectivarea înseamnă doar că un anumit conţinut oarecare al conştiinţei devine un obiect al ei. Faptul că o emoţie „se obiectivează" înseamnă că ea devine un obiect al conştiinţei, că ea este dată conştiinţei ca un obiect, conştiinţa putând lua astfel act de ea, putând-o sesiza şi cunoaşte. Însă conţinutul obiectivat nu este identic cu presupusul conţinut dinaintea obiectivării. „Expresia emoţiei nu este emoţia însăşi, ci este o emoţie transformată într-o imagine. Acest fapt implică o schimbare radicală. Ceea ce până atunci era simţit doar confuz şi vag dobândeşte o formă clară; ceea ce era o stare pasivă devine un proces activ"[2] Astfel, percepţia atunci când este obiectivată prin limbă dobândeşte o cu totul altă realitate, ea devine un obiect, este dată conştiinţei ca un obiect. Prin această obiectivare, percepţia nu mai este deloc ceea ce era într-o posibilă condiţie pre-lingvistică. Obiectivarea, ca transformare în obiect, are loc însă potrivit legilor funcţionale ale domeniului în care ea se desfăşoară. Obiectul care apare nu se constituie spontan, în lipsa oricărei condiţionări, ci se constituie pornind de la condiţiile care fac posibil (respectiv *inteligibil*) în general un obiect în domeniul respectiv. „Prin limbă noi ne obiectivăm percepţiile simţurilor. Aceste percepţii nu mai sunt nişte elemente izolate; ele îşi pierd caracterul individual; ele sunt aduse sub anumite clase conceptuale care sunt indicate prin «nume» generale. Actul de a «numi» nu adaugă pur şi simplu doar un semn convenţional unui lucru gata făcut, unui

[1] E. Cassirer, *The Myth of State*, New Haven and London, Yale University Press, 1974, p. 4.

[2] *Ibidem*, p. 43.

obiect cunoscut dinainte. Mai degrabă, acest act este o condiţie prealabilă a oricărei conceperi a obiectelor, a formării unei idei despre o realitate empirică obiectivă."[1] Putem extinde această descriere a obiectivării lingvistice la toate tipurile de forme simbolice. Fiecare dintre ele, în momentul în care preia în interiorul ei un anumit conţinut şi-l obiectivează, îl subsumează conceptului propriu de obiect, îi conferă astfel o semnificaţie pe care nu o avea anterior şi îi dă la o parte caracterul individual, particular. Însă devenind „obiect" respectivul conţinut poate fi acum cunoscut din ce în ce mai bine, trăsăturile sale se pot articula din ce în ce mai bogat în cursul experienţei cu el. Astfel, pornind de la cercetările lui Usener, Cassirer spune că divinităţile panteoanelor evoluate derivă din zeităţi originare care erau nedeterminate şi care apăreau subit, ca zeităţi momentane. Ele semnificau, în viziunea lui Cassirer, mai degrabă o seamă de stări mai deosebite, interpretate ulterior ca prezenţe divine. Determinarea şi atribuirea de calităţi din ce în ce mai complexe acestor divinităţi originare are loc prin experienţă, presupune deci istoricitatea fiinţei umane[2]. De fapt, „zeităţile momentane" presupun un strat al mitologicului care este anterior religiei articulate, adică anterior unei personalizări a divinităţii, fiind ancorat în reprezentarea de „mana". Această reprezentare constituie o categorie a gândirii mitico-religioase, respectiv acea „formă"[3] care permite realizarea unui tip cu totul specific de unitate a experienţei umane ca experienţă religioasă. Ca reprezentare originară a gândirii mitice, reprezentarea de *mana* semnifică o „mirare"[4], indică faptul că un anumit lucru este ieşit din comun, îi atrage atenţia în mod subit primitivului. Însă, spre deosebire de animal, această proeminenţă calitativă a lucrului nu conduce doar la frică sau curiozitate faţă de acel lucru, respectiv la o emoţie care nu are decât un conţinut psihic, ci este deopotrivă „pragul unei noi spiritualităţi"[5]. Reprezentarea de *mana* reprezintă astfel nucleul categoriei de „sacru", categoria fundamentală a religiei. Prin dezvoltarea sa, se ajunge la o împărţire a lumii în două sfere: una a „sacrului" şi cealaltă a profanului (a obiectelor faţă de care emoţiile noastre nu cunosc o accentuare

[1] *Ibidem*, p. 45.

[2] E. Cassirer, *Language and Myth*, New York, Dover Publications Inc, 1953, p. 15-23.

[3] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* Zweiter Teil, *Das mythische Denken*, ed. cit., p. 96.

[4] *Ibidem*, p. 99

[5] *Ibidem*.

deosebită). Obiectul perceput iniţial ca *mana* este astfel investit treptat cu o seamă de trăsături, care vor conduce ulterior la dezvoltarea unei reprezentări din ce în ce mai articulate despre o divinitate sau alta. „Toate formele derivate şi mijlocite ale concepţiei mitice despre lume rămân, oricât de diferit se modelează ele şi la ce înălţime spirituală se ridică, sunt condiţionate într-un fel sau altul de această primă împărţire [între sacru şi profan – nota C. B.]. Întreaga bogăţie şi întreaga dinamică a formelor de viaţă mitice se sprijină pe faptul că «accentuarea» existenţei, care se exprimă în conceptul sacrului, se manifestă complet, integrând treptat noi domenii şi conţinuturi ale conştiinţei. Dacă urmărim această evoluţie, se observă că între constituirea lumii obiectuale a mitului şi constituirea lumii obiectuale empirice există o analogie incontestabilă. În ambele este vorba despre depăşirea *izolării* datului nemijlocit, de conceperea faptului că tot ceea ce este individual şi particular se «ţese în imaginea unui întreg».”[1] Datorită acestei integrări diversele percepţii nu rămân la stadiul de „agregat” (de mulţime dezordonată), ci avansează treptat spre condiţia unui „sistem” (al unei mulţimi organizate intern)[2]. Obiectivarea este astfel punerea într-o formă determinată (în ştiinţă, într-o formă „conceptuală”) a unei impresii oarecare. Această punere în formă nu este aleatorie, ci ea are loc potrivit unei logici specifice domeniului respectiv. Fiecare dintre formele simbolice nu este astfel nici o reproducere fidelă a realităţii, dar nici o creaţie *arbitrară*. Ea are o logică internă, are loc în baza unei „ordini fundaţionale a esenţelor” (pentru a întrebuinţa termenul lui Max Scheler), respectiv a unei ordini de întemeiere, de determinare *sincronică dar şi diacronică* a semnificaţiilor. Tot ceea ce a fost obiectivat la un moment dat influenţează *întreaga* experienţă viitoare a individului şi a omului în general: „Căci lumea ,«Spiritului», spune Cassirer, alcătuieşte în întregime o unitate concretă: în aşa fel încât chiar opuşii cei mai extremi, între care ea se mişcă, apar cumva ca nişte opuşi între care există o anumită mijlocire. În această lume nu există nici o ruptură sau salt, nici un *hiatus* prin care ea s-ar dizolva în «părţi» disparate. Mai degrabă, fiecare configuraţie pe care o traversează conştiinţa spirituală în general, aparţine într-un anumit fel conţinutului său peren. Depăşirea unei anumite forme este posibilă numai prin aceea că această formă nu dispare pur şi simplu, nu este eradicată complet, ci ea rămâne

[1] *Ibidem*, p. 100-101.

[2] *Ibidem*.

şi este păstrată în continuitatea întregului conştiinţei. Căci unitatea şi totalitatea Spiritului este asigurată tocmai de faptul că în interiorul său nu există un «trecut» absolut, ci trecutul este păstrat în interiorul său şi se menţine ca prezent."[1]

Orice formă simbolică, este aşadar rezultatul unei raportări *sui generis* la realitate. Noi putem doar descrie această raportare, modul în care ea *se dezvoltă* în orizontul interior, nu putem însă descoperi şi cauzele apariţiei sale. Forma simbolică este o lume de sine stătătoare, iar aşa cum la Kant, orice încercare de determinare a unei origini a lumii ne conduce la o dialectică a raţiunii, adică la un impas teoretic, tot astfel şi încercările de a o explica prin alte potenţe sufleteşti nu fac decât să o anuleze. Numai prin recunoaşterea specificului său o anumită formă simbolică poate fi aşezată în continuitate cu celelalte manifestări ale omului şi poate contribui la o mai bună înţelegere a acestuia.

[1] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 92.